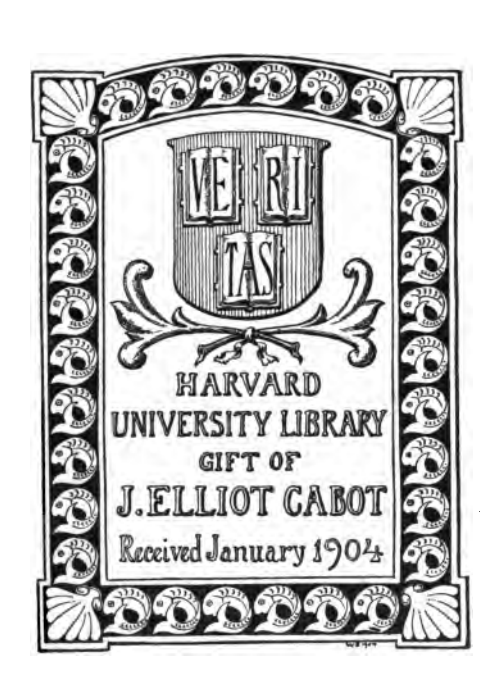



VE RI
TAS
HARVARD
UNIVERSITY LIBRARY
GIFT OF
J. ELLIOT CABOT
Received January 1904


HALL

Logik.

Als

Commentar und Ergänzung

zu

Hegels Wissenschaft der Logik.

Von

K. Werder,

Dr. und außerord. Professor der Philosophie an der Universität
zu Berlin.

Erste Abtheilung.

Berlin:
Verlag von Veit und Comp.

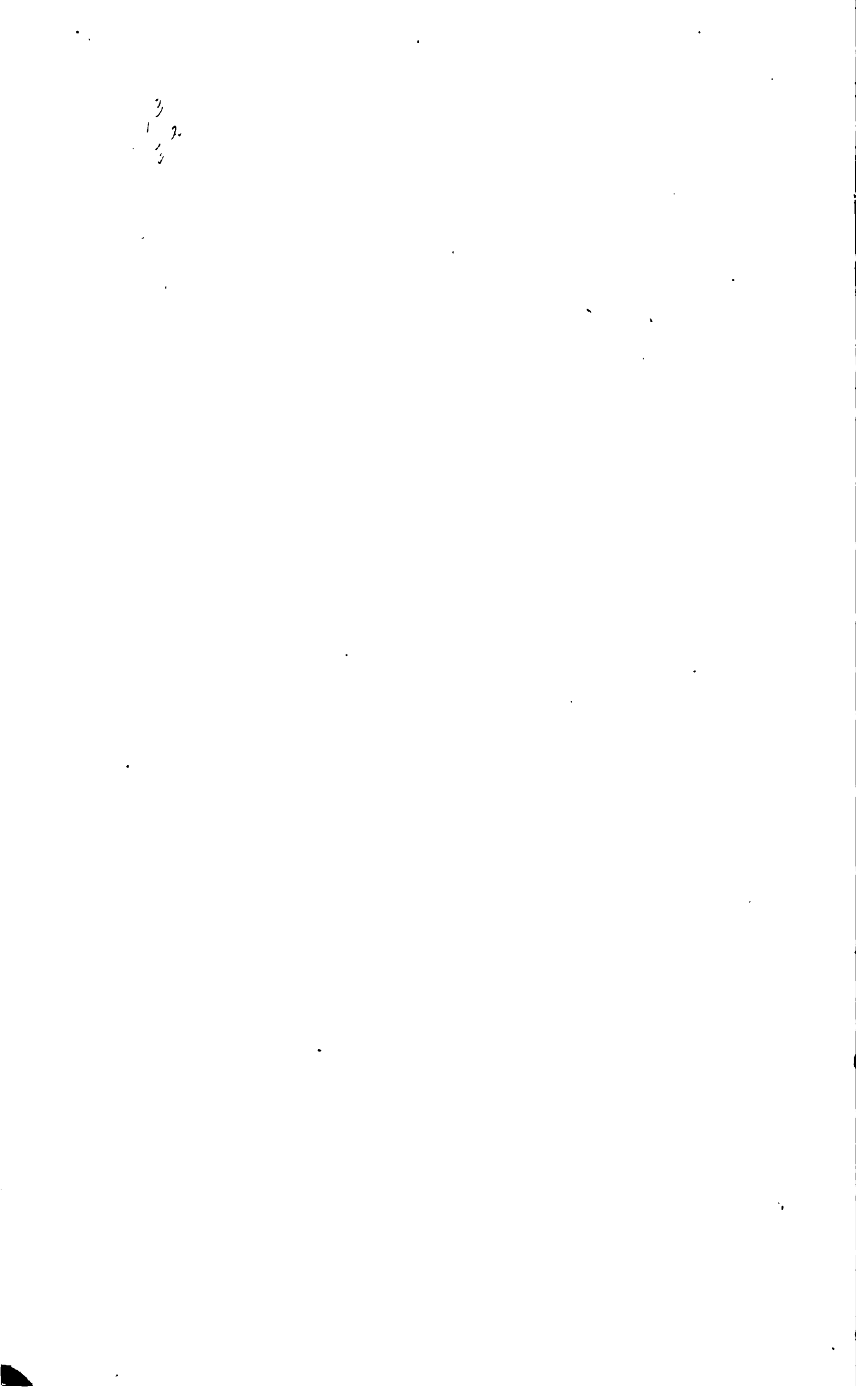
1841.

Dem

Andenken

Altensteins

gewidmet.



Vorwort.

So wie einer nur strebt sich frei zu machen im Geiste und das Göttliche an sich zu erfüllen, gleich kommen die Leute des Buchstabens, die eigentlich Todten, und schelten auf ihn los und verketzern und verdammen ihn. Sie meinen ihn zu brandmarken mit dem Worte Freigeist — jetzt sagen sie Selbstvergötterer —; Freigeist! als wenn das nicht seine Ehre wäre, und seine Schande und Schmach allein, ein Sclavengeist zu seyn. — Wer in der That des Gottes voll ist, der kann darauf rechnen, als Atheist verschrieen

zu werden; und je weniger er, in Gott sich versenkend, achtet auf die Lüge der Welt und auf diese Todten, die ihre Stimme führen, um desto gottloser soll er seyn.

Sie aber wissen es nicht, wie sie dem Herrn grade dadurch das härteste Kreuz auferlegen, daß sie unaufhörlich seinen Namen rufen und doch nie zu ihm herantreten — und wenn Er sich ihnen naht, vor ihm fliehen und schreien: er ist es nicht. Daß er um seiner Gnade und Liebe willen und weil er das All umfaßt, auch sie ertragen muß und wissen von ihnen, die aus dem Geiste zur Dummheit, aus dem Willen zum Dinge sich entarten, das ist sicher sein härtestes Kreuz.

Erstes Kapitel.

Der Anfang der Logik.

Das logische Wissen oder das freie Erkennen ist das Denken, welches sich selber denkt. Frei heißt solches Erkennen darum, weil es in seinem Gegenstande ursprünglich bei sich ist, des Subjects Object das Subject selber, die Bestimmung Selbstbestimmung ist. Sich selbst bestimmen, das heißt frei seyn.

Soll dieses Denken nun anfangen, so hat es von und aus sich selber und nicht von irgend etwas Anderem Vorausgesetzten anzufangen; denn es giebt zunächst kein Anderes für dasselbe. Sein Anderes, das was ihm entgegensteht, sein Gegenstand, ist es selber.

Ein Vermitteltes ist zum mindesten ein in sich Zwiefaches, ein Fortgang von einem ersten zu einem zweiten; der Anfang muß darum ein Unmittelbares, Einfaches seyn, denn eben als Anfang ist er ein Erstes, nicht ein Erstes und ein Zweites. Zumal für den Anfang des logischen Denkens wird diese Beschaffenheit unerläßlich seyn müssen, da hier in der Sache selbst keine wirkliche Zweiheit vorhanden seyn soll, sondern vielmehr einzig und allein die Einheit des Den-

kens mit sich selber, als Subject und als Object nur das Denken.

Aus dieser Reflexion hat Hegel die Logik mit dem Seyn, dem reinen Seyn angefangen, in Folge der Phänomenologie des Geistes oder kraft der totalen Abstraction.

Er sagt (Einleitung zur Logik p. 33 unten, Berliner Ausgabe 1833): „In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstands bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Objecte durch, und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner andern Rechtfertigung fähig, als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtseyn, dem sich seine eignen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen." Weiter pag. 50. „Der Begriff der Logik ist in der Einleitung als das Resultat einer jenseits liegenden Wissenschaft, damit hier gleichfalls als eine Voraussetzung angegeben worden."

Sodann pag. 61: „Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seyenden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist

er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte absolute Wahrheit des Bewußtseyns ist. — Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseyns, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtseyn den Begriff der Wissenschaft d. i. das reine Wissen zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittelung überhaupt, enthält und aufzeigt. In dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes wird von dem empirischen, sinnlichen Bewußtseyn ausgegangen; und dieses ist das eigentliche unmittelbare Wissen; daselbst wird erörtert, was an diesem unmittelbaren Wissen ist."

Und pag. 63: „Hier ist das Seyn das Anfangende, als durch Vermittelung und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden, dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als Resultats des endlichen Wissens, des Bewußtseyns. Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, seyn soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkühr ansehn kann, nämlich daß man das Denken als solches betrachten

wolle, ist vorhanden. So muß der Anfang absoluter oder was hier gleichbedeutend ist, abstracter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenen auf einander, somit eine Vermittelung. Der Anfang ist also das reine Seyn."

In der Encyclopädie (Berliner Ausgabe 1840) p. 166. Zusatz 1 heißt es: „Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, nicht die Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit, die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes. Dies aber nennen wir das Seyn. Dieses ist nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen, sondern es ist der reine Gedanke und als solcher macht es den Anfang."

Und pag. 169 §. 87: „Dieses reine Seyn ist nun die *reine Abstraktion*."

In den angeführten Stellen scheint ein Widerspruch enthalten zu seyn. Einmal wird die Logik und somit auch ihr Anfang als ein Resultat, als von einer Voraussetzung abhängig, ausgesprochen, für's andre wird er als der voraussetzungslose, als der unmittelbare und reine gefordert und behauptet.

Wir finden zwei Wege verzeichnet, zu ihm hinzugelangen, entweder *vermittelst* der Phänomenologie des Geistes oder *vermittelst* eines Entschlusses.

In beiden Fällen also scheint er nicht unmittelbar und rein, sondern vielmehr vermittelt und abhängig zu seyn.

Wie ist nun dennoch das Problem als gelöst anzuerkennen? In folgendem Sinne.

Ein Unmittelbares, welches durchaus ohne alle Vermittelung, für welches die Vermittlung *gar nicht* ist, ein solches *abstract-nur-*Unmittelbares, ist weder ein Denken noch ein Seyn, ist eine leere falsche Meinung, ein Unding, ein Unsinn. Unmittelbarkeit und Vermittlung, Einfachheit und Mannigfaltigkeit sind weder ohne einander noch können sie ohne einander gedacht werden; so wie ich das Eine sage, hab' ich das Andre schon mitgesagt. Ein solches Unmittelbares als Anfang der Logik fordern, heißt das Unmögliche, das Widersinnige fordern. Diese Aufgabe frei-

lich vermag die Vernunft nicht zu lösen, aber allein aus dem Grunde, weil nur die Unvernunft sie geben kann. Es wird also keine Ohnmacht der Philosophie seyn, wenn sie ein solches Unmittelbares nicht zu Tage fördert, denn sie kann es gar nicht wollen. Mit dem Unmöglichen, dem Widersinnigen kann eben so wenig, wie fortgefahren oder geendet, angefangen werden, denn es ist nicht. Nur auf das Wort Unmittelbarkeit, indem man es ausspricht, braucht man zu hören, um der Chimäre eines nur Unmittelbaren inne zu werden. — Wäre es, wäre nur das Einfache, so könnte weder von einer Schöpfung noch von einem Schöpfer die Rede seyn, so wäre gar Nichts. Aus jener und über diesen hinauszugehn, das und nichts anderes wäre das eigentliche Verlangen jenes Mißverstandes.

Wie also mußte das Unmittelbare beschaffen seyn, das die Logik zu ihrem Anfang suchte?

Es mußte vermittelt seyn, aber in der Art, daß die Vermittlung aufgehört hatte zu seyn, sobald Es war; es mußte ein Vermitteltes seyn ohne die Spur der Vermittlung, ein Vermitteltes, in welchem mit seiner Vermittlung alle Vermittlung, die Vermittelung überhaupt, zu Grunde gegangen war.

Und ein solches ist gefunden in dem Seyn. Das Seyn ist der Grund aller Vermittlung, ihr Abgrund, die stumme Einheit des logischen Geistes mit sich sel-

ber, der Anfang des Einen, das Eins und Alles ist. Es ist das Wort, das selber keine Sprache führt.

Wenn die Wissenschaft des erscheinenden Geistes das lehrt, was Hegel von derselben behauptet — und noch hat Niemand das Gegentheil erwiesen —; wenn der erscheinende Geist in der rastlosen Arbeit seiner Enthüllung, kraft der letzten Nothwendigkeit in ihm sich als den Gipfelpunkt seiner selbst hervortreibt, auf welchem er, der subjectivstrebende, der inhaltsuchende, den letzten Schleier des Objects lüftend, Sich anschaut in ihm, selber ist alles Object für sich und in einziger Persönlichkeit ruht — so ist dies ein Resultat, ein Vermitteltes; aber ein Resultat, das keine Verbindung, keine Ausgleichung streitender Kräfte, keine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ist, sondern das Subject, welches über das Weder-Noch der Indifferenz übergreift, der thätige Geist, der alleinige, der sich selber gethan und als einzige Macht hervorgebracht hat. Nicht das Object hat sich erfüllt, es ist erfüllt worden an ihm, und darum hat er sich nur mit sich erfüllt. Alles, was er hat, das ist er selber allein.

So hat dies Ziel des Geistes eine Voraussezzung — ihn selber, den Geist, als subjectiven, als Bewußtsein, am Inhalt sich erfüllenden, und als das Object, als das zu Wissende, Gewußte; von diesem Gedoppelten scheint es abhängig zu seyn das Einfache;

gesetzt, geworden zu seyn vermittelst dieser Beiden das was sich in letzter Instanz als das Einzige erweist. Aber mit der Erreichung des Zieles kehrt sich das Verhältniß um; des Laufes Macht ist das Ziel; nicht vom Laufe hängt es ab, sondern er von ihm; was als das Active erschien, ist vielmehr das Passive, die Voraussetzung das Gesetzte und das Resultat das Setzende, denn in diesem verschwindet sie und dieses allein bleibt — sie geht in ihm zu Grunde, wie das Suchen im Fund; vermittelst ihrer ist es nur durch sich selbst.

Wir haben also hier eine Voraussetzung, die sich auflöst in das, was zunächst als das Gesetzte erscheint; und ein Resultat, das aus sich selber resultirend, sich selber setzend, all seine Vermittlung — und es giebt keine die nicht die seinige wäre — in sich zieht. Eine solche Voraussetzung, die in Wahrheit keine ist, eine solche Vermittlung, die Selbstvermittlung ist, nenn' ich eine freie.

Nur eine solche hat die Logik, nur vermittelst einer solchen ist sie. Der Gipfelpunkt des erscheinenden Geistes, das Wissen aus allem Gewußten, ist die Erinnerung seiner selbst, in der er anfängt logisch zu seyn oder frei zu erkennen, nur Sich zu erkennen, denn Alles Andre ist für ihn nur Er.

Somit wird jenes Resultat des erscheinenden Geistes das Logisch-Unmittelbare seyn.

Scheinbar herkommend von der Phänomenologie und nach ihr kommend, kommt sie in ihrem Ende ihr zuvor, die Logik. Dies Wissen um ihr Herkommen aus sich selber, ihr Stammbegriff, das heißt das Unmittelbare. Das ist ihr Anfang. Die Vermittlung, die als Selbstvermittlung unmittelbar das Unmittelbare selbst ist, mit dieser fängt sie an.

Dies Unmittelbare ist voraussetzungslos, denn es hat sich selbst gesetzt, da Nichts setzend ist für dasselbe als es; und es ist einfach aus dem nämlichen Grunde, denn aus dem nämlichen Grunde ist es einzig.

Soviel vorläufig von dem phänomenologischen Wege, von seiner Vermittlung und der Unmittelbarkeit seines Resultats.

Mit dem zweiten Wege, den logischen Anfang zu gewinnen, mit dem Wege vermittelst eines Entschlusses, hat es, was den gleichen Widerspruch der Vermittlung und des Unmittelbaren betrifft, die gleiche Bewandniß.

Der Anfang scheint aus dem Entschlusse zu kommen; aber woher kommt der Entschluß, der Entschluß zu ihm? Nur aus ihm. Er selber, der Anfang, noch bevor er anfängt, ist die Kraft des Entschlusses zu sich. Der Entschluß ist der Trieb des Anfangs, sein eignes Treiben; vermittelst des Entschlusses treibt er nur sich selber hervor. Dies Fremde, Andre, Zweite ist ein Schein; es ist nicht und be-

steht nicht vor ihm, hebt sich auf und verschwindet in ihm, in dem Sinne, daß es ein Gesetztes, daß es nur sein Sich selbst Setzen ist. Vor dem Anfang, dem anfangenden kann nur der Anfang als sein eignes Ende seyn, als wirklicher Anfang. Er ist nur vermittelst seiner selbst — und indem er ist, ist auch dieses Vermittelst aufgelöst in der Einfachheit des Resultats, verzehrt vom einfachen Ist. Er ist nichts weiter als: er ist. So ist er unmittelbar.

Halten wir uns an die nähere Bestimmung, daß der Anfang die reine Abstraction seyn soll, so stellt sich das Nämliche heraus. Als Abstraction ist er vermittelst des Abstrahirens, aber das Abstrahiren ist nichts Anderes als die Abstraction selbst. Der Wille, der Entschluß zum Abstrahiren ist schon die Abstraction. Das Abstrahiren ist ein Thun, die Abstraction oder das Abstractum das Gethane; aber dies ist der Trieb im Thun, das Thun des Thuns. Das Product oder die That ist als That des Geistes nicht sowohl That, Gethanes, sondern vielmehr Thun, sich selber thuendes Thun. Des Geistes Character ist Gegenwart. Er abstrahirt von dem, worin er keine Befriedigung findet, was ihm nicht genügt. Daß es ihm nicht genügt, erfährt er wohl an dem Ungenügenden, aber nicht durch dasselbe. Erfahren heißt schon: selber seyn, selbst zusehn. Nicht das, was ihm nicht genügt, macht ihn abstrahiren, sondern das viel-

mehr was jenem fehlt, gerade das was jenes *nicht* ist. Dies Nicht, diese Verneinung aller Dinge, ist das Ja, das *Allerdings* seiner selbst. Das, was er an Jeglichem außer ihm als für ihn nichtseyend erfährt, das erfährt er nur durch sich selbst. Was Nichts ihm ist und was ihm von Keinem gegeben werden kann für sein Bewußtseyn, das ist die Reflexion seines Bewußtseyns auf sich selber, das Bewußtseyn seines Bewußtseyns. Das nennt er sein Selbst. Was ich nur durch mich habe, das heißt mein Selbstbewußtseyn. Und nur, was ich durch mich habe, das hab' ich unbedingt. Unbedingt haben, das heißt genügen. So, indem er sich unbedingt hat, hat durch sich selber, genügt sich der Geist zum erstenmale. Vermittelst seiner selbst ist er für sich. Denn für sich kann Nichts seyn, was nicht aus sich und durch sich ist.

Was als Gabe erscheint, auch die höchste und beseligendste, hab ich wirklich und unbedingt nur, indem Ich sie brauche und verwirkliche. Hierdurch geb' ich, ich selber sie mir, und erst, wenn ich sie so, wenn ich sie durch mich habe, hab ich sie zu meinem Genügen. Auch das pati deum der Dichter und der Seher heiliger Wahnsinn ist ihr freier Wille, und es erscheint nur als ein Leiden, weil es das Wollen der Totalität ist. Sie wollen ihn leiden, denn dies Leiden ist ihr *Genuß*. Darum ist die Entzückung ihre

That. Ihr Leiden ist ihr Sich Hingeben an das Göttliche. Es ist der Gott selber, der in ihnen sich aus sich bethätigt. In der Hingebung, in dem Hingegebenseyn=wollen um der Entzückung willen, liegt hier das unmittelbar Schöpferische. Alles Schöpferische ist unmittelbar, denn es ist nur vermittelst seiner selbst. —

Durch die vorstehenden Betrachtungen löst sich auch der zweite Widerspruch, der in Hegels Worten insofern enthalten scheint, als er den logischen Anfang einmal als die reine Abstraction, und dies kann nur heißen, als die Abstraction von aller Bestimmtheit, das andremal aber als die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit angiebt; in der ausdrücklichen Bedeutung, der Anfang seye nicht die Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes.

Die Angabe ist, wie mich dünkt, so zu fassen.

Wenn von aller Bestimmtheit, das heißt von allem was nicht Ich selber bin, abstrahirt werden kann, und dieses Können, dieses Vermögen so wirklich ist, daß es die Verwirklichung des Selbstbewußtseyns selber ist; so ist es das prius dessen, was alle Bestimmtheit genannt wird. Es ist für sich in Wahrheit vor der Bestimmtheit, von welcher scheinbar angefangen wird, um zu ihm zu gelangen, denn es ist nur vermittelst seiner selbst. Wenn also Hegel sagt, es seye

nicht das Aufheben aller Bestimmtheit, sondern die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, so will er damit nur diese Unabhängigkeit des logischen Anfanges ausdrücken, kraft deren derselbe nicht von dem Andern, nicht von aller Bestimmtheit, sondern nur von sich selber stammt. Der Ausdruck: vermittelte Bestimmungslosigkeit, Bestimmungslosigkeit vermittelst des Aufhebens der Bestimmtheit, führt den falschen Schein mit sich, als seye sie, die Bestimmungslosigkeit, das Object, und die aufgehobene Bestimmtheit, vermittelst deren sie ist, das Subject. Aber die Bestimmungslosigkeit vielmehr ist das Subject und die Kraft des Prozesses, denn sie ist die Selbstbestimmung. Der Prozeß ist ihr Prozeß. Sie fängt an, mit aller Bestimmtheit wird nur angefangen; ihr Anfang ist der wirkliche ursprüngliche, der von aller Bestimmtheit der negative, der anstatt zu seyn, vielmehr nicht ist. Nicht durch alle Bestimmtheit, und da alle Bestimmtheit zunächst nur die Bedeutung des Aufzuhebenden hat, nicht durch das Aufheben aller Bestimmtheit ist die Bestimmungslosigkeit, sondern vielmehr durch sie ist das Aufheben aller Bestimmtheit. Dies Aufheben ist sie selbst.

Soviel zur Erläuterung dieser Angaben. Ich kann noch hinzufügen, daß in der Unbedingtheit, mit welcher die Bestimmungslosigkeit ausgesprochen wird, das Bewußtseyn von der objectiven Allgemeinheit des

logischen Anfanges liegt, ein Bewußtseyn, welches auf diesem Wege, der als ein Entschluß angegeben worden, als ein Entschluß, den man auch für eine Willkühr ansehn könne — und wie gern thut man das — von der höchsten Wichtigkeit ist. Davon, so wie über die Art dieser Willkühr, weiter unten.

Das Mißverständniß — um das Ganze noch einmal zusammenzufassen — das Mißverständniß in Betreff des Unmittelbaren liegt darin, daß gemeint wird, es seye von der Unmittelbarkeit des Inhalts die Rede, wo die Philosophie vielmehr das Unmittelbare der Form im Sinne hat. Auf dieses kommt es an, denn nur dieses ist die Unmittelbarkeit des Inhalts, des göttlichen Inhalts. Es gilt, das Denken als dasjenige Produkt seiner selbst zu finden und zu erfassen, in welchem sein Prozeß, der Prozeß des Denkens im denkenden Subject, sein Prozeß als unvollendete Reflexion, als seine Phänomenologie, nicht mehr, oder noch nicht, gegenwärtig ist. Dies ist das logisch-Unmittelbare — die Natur des logischen Anfangs. — Der Anfang der Logik ist weder — und das heißt das Unmittelbare der Form — ist weder nur unmittelbar noch nur vermittelt, in abhängiger endlicher Weise vermittelt; sondern er ist eine freie, eine durch Auflösen der Unmittelbarkeit — mit welcher er deshalb um seinetwillen, scheinbar von ihr ausgehend, beginnt — sich darstellende Vermittlung, eine

Schöpfung. — Dies wird sich durch das Folgende rechtfertigen.

Die nächste Frage ist, wie eine Selbstvermittlung, eine Selbstbestimmung, so unmittelbar, so unbestimmt seyn könne, daß sie absolute Bestimmungslosigkeit genannt werden muß.

Wir wollen logisch denken, das heißt, wir wollen durchaus nichts Anderes als nur denken; unser Wille ist, einzig und allein denkend zu seyn. Somit wollen wir nur Wir seyn, denn Ich heißt nichts als das Denkende; wenn das Fühlende, das Anschauende auch Ich genannt wird, so heißt das nur, daß auch sie dem Denkenden angehören. Aber nur als Denkendes ist das Denken.

Unser göttlich Theil ist der Geist, und des Geistes Natur das Denken. Das Denken ist die königliche Ader in uns, das Geblüt und der Sinn Gottes, die Gabe der Herrschaft über uns selbst und die Dinge. Es ist das Königliche darum, weil es das Einzige ist, was Jeder so hat wie Alle. — Es ist das Allgemeine, die Einheit des menschlichen Geschlechts, die Stimme Gottes, wie sie von Allen auf gleiche Weise vernommen wird. Der wahrhafte Gedanke ist so beschaffen, daß alle genöthigt sind, ihn auf die gleiche Weise zu denken, wenn sie denken. Das ist das Ich. Ich sagen zu können, das heißt ein Mensch seyn. Wer es sagt mit halbem Bewußtsein seiner selbst, noch

verloren an Anderes, gefesselt und betäubt vom rohen Object, der ist auch nur ein halber Mensch — und der allein, der es mit ganzem, unbedingtem, von nichts befangenen Bewußtseyn, als freie reine Energie seiner selbst ausspricht, der erst ist ein ganzer.

Wir sehn hieraus, was es mit der Meinung, den Entschluß des logischen Anfangs für eine Willkühr anzusehn, wenn einer diese Meinung hegen sollte, für eine Bewandniß hat. Er ist in Wahrheit so wenig eine Willkühr, wenn Willkühr das So oder so Wollen, das Wollen aus particularem Belieben bedeuten soll, daß er vielmehr diese Willkühr aufhebt und vernichtet. Es ist der Entschluß zur Menschheit, zur Humanität, der Wille des Individuums, durch den es sich will als Gattung, als das totale allgemeine Selbst, durch den es erst eintritt als ein lebendiges Glied in die Gemeinde, in die Gemeinschaft der Heiligen, der Freien. Statt außer dem Gesetz, statt das Gesetzlose zu seyn, ist es vielmehr das Setzen des Grundgesetzes selber, der Tempeldienst des Allgemeinen, das reine Thun, die Andacht, welche dem die Ehre giebt, dem alle Ehre gebührt.

So aber sich selbst anfangend ist das freie Ich, wie aus dem Verhältniß zu Anderm heraus, so auch nicht mehr im Verhältniß zu sich selbst, denn ein Verhältniß zu sich ist nur im Verhältniß zum Verhältniß zu Anderm. Aber Ich hat das

An-

Andre, alles Andre aufgehoben, somit auch das Verhältniß zum Andern. Also hat es auch das Verhältniß zu sich aufgehoben; somit ist es nicht mehr als Ich, denn als Ich ist es Ich-Ich, sein eigner Reflex, Bewußtseyn von sich selbst, ein in sich Gedoppeltes, Bewußtseyn des Bewußtseyns; das Andre ist in ihm noch erhalten, denn es selbst das Ich ist sein Anderes.

Indem die Abstraction vollbracht ist, ist auch das Abstrahirende vollbracht, denn die Abstraction ist nur in einem Abstrahirenden. Das Abstrahirende ist vollbracht, heißt: es ist als Abstrahirendes, das Ich als Ich, aufgehoben — ist vergangen als Ich, ist Product seines Produzirens. Diese Vergangenheit des Ich als Ich ist die ewige Gegenwart des Allgemeinen im Ich, und in dieser und als diese heißt das Ich: Seyn.

So lange das Ich als Abstrahirendes ist, heißt es Ich. Wenn es das Abstrahiren vollbracht hat, und so das Abstractum seiner selbst ist, heißt es Seyn. Nur das Ich als sein eignes Abstractum ist verhältnißlos; verhältnißlos aber heißt: einfach.

Nicht hört mit der vollbrachten Abstraction das Abstrahirende in seinem ganzen Umfange auf — nicht so ist es gemeint. Denn die Abstraction, das Abstrahiren ist nur in einem Abstrahirenden. Von Allem, was nicht Ich bin, total abstrahiren, heißt das

Abstrahirende, das Ich, als totales, als Allgemeines setzen. Mit dem vollbrachten Abstrahiren ist das Abstrahirende, das Ich, vollbracht, das heißt nur: es ist vollendet, ist in seiner Wesentlichkeit gesetzt. So hört das Abstrahirende, das Ich nur auf, in der Form des Ich zu seyn, die selbst noch eine beschränkte, eine in der Reaction gegen das Beschränkte begriffene ist. Ich heißt noch: das Beschränkte beschränken; es ist noch als Negation des Negativen. Als Affirmation ausgesprochen, heißt es Seyn.

Indem es sich also erfaßt in eigenster Wahrheit, sich sich selber giebt, giebt es sich auf. Es ist ganz es selber und darum ist es nicht als Ich.

Das ist die Tiefe der Abstraction. Wir haben hier die Selbstbestimmung, in der das Selbstbestimmende erlischt. Dies Resultat ist nicht Null. Nicht einmal, wenn ein armes Ding zerfällt, ein sinnlich Ding, wo Zerfallen Auseinanderfallen ist, kann man sagen, es ist Null. In jedem Zustande sind die Dinge mehr als gar Nichts. Gar Nichts ist Unding und Ungedanke, das caput mortuum der Fiction. Wenn aber ein Gedanke zerfällt, so heißt dies immer nur: ein andrer Gedanke — denn er zerfällt in sich, fällt zusammen in sich, sich fällt er zu zu eigner Sammlung; diese Sammlung ist die Erkenntniß seiner selbst und diese Erkenntniß ist der neue Gedanke. Der Phönix, von dem die Dichter singen, das ist der Geist.

Der Gedanke der Selbstbestimmung, in der das Selbstbestimmende erlischt, das ist der Gedanke der Bestimmungslosigkeit — das logisch-abstract-Unmittelbare. Es ist voraussetzungslos, denn es ist nur durch sich, es ist frei; und es ist einfach, denn es ist verhältnißlos. Verhältnißlos aber ist es um seiner Freiheit willen, denn nur als diese ist es einzig; — daß es die Freiheit selber oder daß nichts ist als es, das ist seine Nothwendigkeit.

Erst dies Zusammenfallen des reinen abstracten Ichs in sich selber ist seine Erhebung in den logischen Geist; erst so ist das frei aus sich Anfangende absoluter Anfang.

Die Selbbestimmung des reinen Ichs in ihrer Tiefe ist ein Resultat, in welchem die Bestimmung, die Beziehung, diese rastlose Bewegung in sich selber, in Stetigkeit versunken ist. Es ist der Stand der Selbstständigkeit, ihr im Stande-Seyn. Es ist ein auf sich Bezogenseyn als ein solches Seyn, wo das auf sich Bezogen in ihm selber verschwindet — so ist es nur Seyn.

Das Ich hebt sich auf zum Seyn heißt also: das Anfangende, Produzirende, sich auf sich Beziehende, Abstrahirende ist als Vollendung seiner selbst: Anfang, Product, Bezug, Abstractum; und es ist dies, um sein wahres absolutes Wesen zu gewinnen. Das Wesen des Ichs ist nicht diese selbst noch beschränkte, im Be-

schränken begriffene und darum zum Theil nur vermittelst des Beschränkten zu begreifende Form des Ichs — sondern, wie sich zeigen wird, das Werden — der Begriff, die Idee, der Geist. Um als Werden aufzugehn, muß es als Ich untergehn, vergehn im Seyn. Seyn ist für das Ich der dunkle Durchgangspunkt zum Licht, zur freien Wahrheit, das Offenbarungsmittel des Werdens. Daß das Ich sich als Ich vergißt, um Werden zu werden, heißt Seyn. Um Werden zu werden, muß es aufhören als Ich. Dies Vergehn seiner selbst ist das Seyn.

Das reine Ich, sich erlebend in seinem Beginn, denn dieser Beginn ist die ganze concentrirte Kraft seiner Verwirklichung, entschläft — im logischen Geist. Dieser unendliche Ruhepunkt, wenn wir nach dem Worte suchen für seine Bestimmungs- und Reflexionslosigkeit, nach dem Worte für die Beziehung des Ichs auf sich selber, die in sich versunken keinen Reflex seiner selbst mehr offenbart; dieser unendliche Ruhepunkt heißt Seyn, und unendlich nenn' ich ihn, weil in seinem Schweigen alles Wort und alle That schon athmet und unter seiner Asche schon der Flügelschlag rauscht der heiligen Leidenschaft, in der der Geist sich hinreißet zur Schöpfung seines Reichs.

So fällt mit dem ersten Wort der Logik alle Meinung dahin von dem Denken als einem Denkenden, was nur subjectiv, endlich, beschränkt wäre —

als ein solches hat es ja aufgehört — sondern so= gleich in seinem Anfang erweist es sich als totales, als das Denken, das eben darum, weil es total ist, nur sich selber denkt, als der Gedanke, der absolute, unendliche, der selber die Sache und alle Sache ist. Er und nur er als Anfang seiner selbst heißt Seyn.

Soviel fürs Erste zum Verständniß des logischen Anfangs und der beiden Wege, die zu diesem Ziele führen. Der phänomenologische stellt diese Führung und diesen Gewinn dar, wie sie unabhängig von dem Entschlusse dieses oder jenes Individuums, aus der Machtvollkommenheit des allgemeinen Subjects sich machen. Der einzelne Mensch, obwol seine Natur das Gute ist, kann auch böse seyn; so braucht er auch nicht den reinen Willen seiner selbst haben, nicht frei, nicht logisch denken zu wollen, nicht ein Mensch seyn zu wollen in gewissenhaftester Bedeutung des Wortes im treuesten Sinne des Geistes. Das ist des Men= schen Wonne und Weh, daß im Rath seiner Freiheit auch seine Willkühr Sitz und Stimme hat. Es ist seine höchste Ehre, daß er zwischen Himmel und Hölle gestellt, erst sagen muß, ich will, ehe die Seligkeit ihm nahe tritt, die seiner wartet. Ihr Wort, ihre göttliche Sprache ist in ihm als sein Odem, und doch nur dann erst, wenn Er es ausspricht, hat er sie.

Wenn der einzelne sich entschließt zum freien

Wissen, so ist er freilich über der Willkühr, und in der Wirklichkeit des Willens ist der eitle Schein ihrer Möglichkeit verschwunden; ob er sich aber entschließt, zeitlich beschränkt und bedingt, wie er sich findet, das liegt in ihm und in dem zweideutigen Triebe, dem auch der Fluch entkeimen kann und der seine Art und Richtung nicht in dieser Zeitlichkeit empfangen hat. Darum kann das freie Wissen nicht auf dem individuellen Entschlusse beruhen, sondern dieser vielmehr, wie gesagt, ruht auf jenem, ruht in ihm aus von sich; und so eben, als Anfang des Allgemeinen, die letzte Erinnerung an sich tilgend und in der Sache versunken, heißt er nicht Ich, sondern Seyn.

Diese Unabhängigkeit der Wissenschaft von dem individuellen Entschlusse, die auch nach seiner Seite hin, wenn er gefaßt wird, durch die Wandlung des Ichs zum Seyn offenbar wird, stellt die Wissenschaft des erscheinenden Geistes dar für den Fall, so zu sagen, daß er auch nicht gefaßt würde; zu eignem Genügen des Logos, als die feste Burg seines Triumphes über alle Willkühr, auch über die, welche im Willen seiner selbst ihm sterbend an ihn sich hingiebt.

Und noch dies muß hinzugefügt werden. Wenn ich gesagt habe, der Anfang der Logik erweise sich vermittelst der Phänomenologie als unabhängig von dem Entschlusse, ob dieser oder Jener die Logik anfangen wolle; so mein' ich damit nicht: der Einzelne

überhaupt; nicht: Keiner etwa unter Allen. Denn wenn nicht Mehrere oder Viele, irgend Einer gewiß wird sie anfangen müssen, so gewiß sie das Thun des Geistes ist. Denn das ist des Geistes Natur, daß er alles Einzelne umfaßt, weil er das Allgemeine ist, und eben weil er das Allgemeine ist, ist er nur als Einzelnes. Das ist das Wunder der Persönlichkeit; und darum heißt der Geist die Liebe. Aus dieser Gegenwart stammen seine Propheten, die Weisen alle und die heiligen Heroen, die das menschliche Geschlecht als seine Retter und Vertreter, als die Bringer guter Gabe und froher Botschaft preist. Weil es der Geist ist, der die Welt geschaffen hat, so schafft er sich auch fort und fort in ihr, und sie kann nie so verlassen seyn von ihm, daß der Genius nicht auferstünde immerdar auf jedem Gebiet; vor allem aber auf dem des freien Denkens, auf dem er gebietet unumschränkt. So, wenn auch nicht dieser just es ist oder Jener, der der Wissenschaft dient, damit sie seye, Einer zum mindesten wird immer seyn, in welchem der freie Gedanke das Ursprünglichgewaltige, welchem der klare Blick in des Wissens Allerheiligstes, wie alles Thun darin einmündet und ihm entströmt, eingeboren — dessen individuelle Natur der Wille der Sache ist. Dieser Eine aber wird Viele erwecken.

Man kann den phänomenologischen Weg den objectiven, den des freien Entschlusses den subjectiven

nennen; aber beide sind der Sache eigne Wege, und nur in der Art, wie sie genommen wird, sind sie verschieden. Der Zweck der Phänomenologie ist, zu zeigen, wie der Geist auf allen Wogen seiner Erscheinung seinem freien Begriffe, dem Logos, zuströmt, wie er aus allen seinen Gebilden sich zurücktreibt in seine innerste Werkstätte, wo er lebendig ist als der Inbegriff der wirkenden Kräfte, welche die Sphären der Dinge und des Bewußtseyns bauen. Sie verdankt somit ihren Ursprung und ihr Daseyn der Überzeugung, daß der Geist Alles ist — diese Überzeugung haben, nur das heißt ein Mensch seyn, diese göttliche Überzeugung erzeugt erst den Menschen — und sie ist daher ihrem Begriffe nach der Complex alles Wissens in der Bedeutung, daß sie die Offenbarung und Auflösung alles desjenigen ist, was in demselben die Freiheit verkümmert und zum Räthsel macht. Überall die dunklen Stellen, wo im Wissen der Geist sich noch entfremdet, noch abgesperrt ist von sich selber, zu lichten unter dem Auge des sich suchenden Logos bis er sich gefunden, um aus seinem Wissen alles Wissen, als einen harmonischen Kreis freier Wissenschaften, als die Glieder seines unsterblichen Organismus wiederzugebären — das ist ihre Aufgabe. Es kann den Schein haben, als seye hiemit gemeint, der Logos müsse sich erarbeiten, und man kann sich wundern, daß Er solche Last tragen solle; aber nicht Er

hat die Mühe, sondern der Menschengeist, der ihn in sich erzeugt; was dem Menschengeist Mühe und Arbeit ist, und was ihm sich Suchen und Finden und Wiedergebären heißt, das ist im Logos ein ewiges Haben und ein freies Spiel mit sich selber. Aber der Geist, der ein wissender ist, wird ein Genoß dieses Spieles, und die Mühen seiner Werkthätigkeit und der weite Weg seiner Forschung lösen sich ihm in den Einen Lichtblick, in dem er das Ideal erschaut. Das ist der Augenblick, den wir die Ewigkeit nennen.

Die Phänomenologie ist somit ein kritisches Werk. Sie soll die Kritik alles nichtphilosophischen Wissens seyn, in Anbetracht der Sphären desselben. Wer könnte meinen, ihre Absicht gehe darauf, die Breite des realen Inhaltes dieses Wissens ergründen zu wollen! Nur in wiefern und wie weit die Sphären desselben noch abstehn von dem Centrum des Ideals, dies zu erkennen ist ihr Geschäft.

Das Wissen, das in der Phänomenologie aus den Phänomenen sich erarbeitet, produzirt sich selbst frei in der Logik oder spielt mit sich. Die Logik ist das Spiel des Wissens mit sich selber, das Wissen in seiner göttlichen Freiheit; so offenbart sie die Gesetze der Phänomenologie als sich setzende, d. h. als das Eine absolute Gesetz in dem Rhythmus seiner schöpferischen Natur.

Die erste Gestaltung der Hegelschen Philosophie,

danach sie aus Phänomenologie und Logik bestehn sollte, stellt das Hineinführen des Universums in das Wissen dar, und dieses dann in seinem eignen ewigen Leben, als das Leben des Logos; die spätere, nach der das Phänomenologische als ein Kreis von Wissenschaften innerhalb des logischen Begriffes, in dem Lichte der Idee, und eben darum nicht mehr als Phänomen, auftritt — das Herausführen des Universums aus dem Wissen als ein gewußtes, als ein System der Wissenschaften. Aber beide Gestaltungen sind nur Eine, der zeitlose selige Kreislauf des Wissens in ihm selber, die ewige Schöpfung des Logos, dessen Anfang sein Ende und dessen Ende sein Anfang, der als Idee der Geist und als Geist die Idee ist, wie die Herrlichkeit des Saamens die Frucht ist und die Herrlichkeit der Frucht der Saame.

Das Resultat der Phänomenologie ist das Seyn, das nämliche Seyn, welches das Resultat des freien Entschlusses ist. Warum auch ihr Ergebniß so genannt werden muß, dies zu erhärten ist hier noch nicht die geeignete Stelle. Wir lassen es vorläufig als ein Factum, wie es uns vorliegt, gelten und betrachten es nur in Rücksicht auf den subjectiven Entschluß und sein Ergebniß.

In dieser Beziehung liefert uns jenes Factum den neuen Beweis, sowol von der objectiven Allgemeinheit des freien, des in seiner Freiheit sich wollenden Sub-

jects, als auch von der Wahrheit seiner Form, von der Nothwendigkeit, kraft deren wir es Seyn genannt haben. Denn einmal ergiebt sich in jenem Factum auf wissenschaftlichem selbst schon logischen Wege, aus der Logik eignem Trieb als logischer Anfang der nämliche Gedanke, der nämliche Inhalt in der nämlichen Form, zu welchem der subjective Entschluß sich erschließt, und hiemit zugleich offenbart sich durch dasselbe die Harmonie des Subjectiven und Objectiven, des Individuellen und Allgemeinen, in welcher die freie Totalität des Subjects besteht und welche in der Einheit gefunden und erkannt wird, die uns die Sache oder der Logos heißt.

Auch gewinnen wir hieran die Einsicht in den hohen Beruf und in die Heileskraft des Individuums. Denn das ist sein Heil und seine Hoheit, daß es mit Einem Schlage das zu gewinnen vermag, worauf es ankommt im Geiste, seine Vernunft — und daß es nur zu wollen braucht, um an aller Endlichkeit Ende und im Anfang der Weisheit zu stehn.

Die Schranken der Philosophie kenne ich so gut, als man sie mir sagen kann; aber ich weiß zugleich, daß es die Schranken des Wissens überhaupt, die Schranken des Geistes, und somit die Schranken desjenigen sind, was wir das Göttliche in uns nennen. Von einem göttlichen Geiste, der sich nicht im Menschengeiste, in der äußern und in der innern Welt

[illegible] die Phänomenologie und [illegible] das Herausführen des Univ[illegible] Wissen hat, und dieses kann in seinem [illegible] das Leben des Logos; die [illegible] das Phänomenologische als ein Kr[illegible] innerhalb des logischen Be[illegible] der Idee, und eben darum nicht [illegible] — das Herausführen [illegible] aus dem Wissen als ein gewußtes, [illegible] der Wissenschaften. Aber beide Gestalt[illegible] Eine, der [illegible] einige Kreislauf des [illegible] selber, die ewige Schöpfung des Le[illegible] fang sein Ende und dessen Ende sein [illegible] Idee der Geist und als Geist die [illegible] Herrlichkeit des Saamens die Frucht [illegible] lichkeit der Frucht der Saame.

Das Resultat der Phänomenolo[illegible] das nämliche Seyn, welches das [illegible] Entschlusses ist. Warum auch ihr [illegible] werden muß, dies zu erhärten ist [illegible] geeignete Stelle. Wir lassen [illegible] Factum, wie es uns vorliegt [illegible] es nur in Rücksicht auf den [illegible] sein Ergebniß.

In dieser Beziehung [illegible] neuen Beweis, son[illegible] des freien, des [illegible]

[redacted] apitel.

[redacted] Werden.

[redacted] Seyn Nichts ist und bei- [redacted] ist von Hegel auf sol- [redacted]

[redacted] Seyn, reines Seyn, — [redacted] ung. In seiner unbestimm- [redacted] nur sich selbst gleich, und [redacted] Anderes, hat keine Verschie- [redacted] noch nach Außen. Durch [redacted] oder Inhalt, der in ihm [redacted] durch es als unterschieden von [redacted] würde, würde es nicht in seiner [redacted] Es ist die reine Unbestimmt- [redacted] Es ist nichts in ihm anzuschauen, [illegible] hier gesprochen werden kann; [illegible] dies reine, leere Anschauen selbst. Es [illegible] etwas in ihm zu denken, oder es [illegible] leere Denken. Das Seyn, das [illegible] bare ist in der That Nichts, [illegible] weniger als Nichts.

offenbarte, weiß ich nicht. Was uns Wahrheit ist, das ist es durch den Geist und was wir vermögen, das vermögen wir nur in ihm. Nicht einen Grashalm sind wir im Stande aus ihm zu schaffen, sondern nur Gedanken, nur uns selber, nur den Geist aus dem Geiste. Daß das Allgemeine sich zum Individuellen entwickeln muß, oder mit andern Worten ausgedrückt, daß eine Natur seyn muß, den Gedanken dieses Prozesses, den Geist dieses unendlichen Lebens können wir fassen und begreifen, aber das Wie dieser Wandlung der Idee in die Realität, dies Übergehn selbst, das ist es, was wir nicht wissen von Gott, weil wir es nicht wissen von uns, weil wirs nicht machen können, denn Alles, was wir frei aus uns zu erschaffen vermögen, ist ein idealischer Leib.

Darum hat die Philosophie keinen letzten zwingenden Beweis der Wahrheit, sondern die Wahrheit will geliebt seyn, aus freiem Muthe. Für den einzelnen in der Zeitlichkeit stehenden Menschen hat sie ihren Glauben so gut wie ihren Entschluß, und wie der Einzelne nicht an die Offenbarung zu glauben braucht, so braucht er es auch nicht an die Vernunft, obwol er müßte — denn der Mangel der realen Kraft schließt den Besitz der Idee nicht aus, aber dies weiß nur der, der sie hat.

Zweites Kapitel.

Seyn. Nichts. Werden.

Die Entwickelung, daß Seyn Nichts ist und beider Wahrheit das Werden, ist von Hegel auf folgende Weise ausgesprochen.

(Logik p. 77—79.) „Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben so nur dies leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist.

Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung,

worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat."

P. 90: „So ist das ganze, wahre Resultat, das sich hier ergeben hat, das Werden, welches nicht bloß die einseitige oder abstracte Einheit des Seyns und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Seyn unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebenso sehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied desselben ist, aber ebenso sehr sich aufhebt und nicht ist. Das Resultat behauptet also den Unterschied des Seyns und des Nichts ebenso sehr, aber als einen nur gemeinten.

Man meint, das Seyn sey vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und es ist nichts klarer, als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber ebenso leicht, sich zu überzeugen, daß dies unmöglich, daß er unsagbar ist. Die, welche auf dem Unterschiede von Seyn und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht. Hätte Seyn und Nichts irgend eine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterschieden, so wären sie bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts, nicht das reine Seyn und das reine Nichts, wie sie es hier noch sind. Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte; er besteht daher nicht an ihnen selbst, son-

dern nur in einem Dritten, im *Meinen*. Aber das Meinen ist eine Form des Subjectiven, das nicht in diese Reihe der Darstellung gehört. Das Dritte aber, worin Seyn und Nichts ihr Bestehen haben, muß auch hier vorkommen; und es ist auch hier vorgekommen, es ist das *Werden*. In ihm sind sie als unterschieden; Werden ist nur, insofern sie unterschieden sind. Dies Dritte ist ein Anderes als sie; — sie bestehen nur in einem Anderen, dieß heißt gleichfalls, sie bestehen nicht für sich. Das Werden ist das Bestehen des Seyns so sehr als des Nichtseyns; oder ihr Bestehen ist nur ihr Seyn in *Einem*; grade dieß ihr Bestehen ist es, was ihren Unterschied ebenso sehr aufhebt."

Und Encyclopädie p. 165. u. f.:

„Das *reine Seyn* macht den Anfang, weil es sowol reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmtes seyn kann.

Dieses reine Seyn ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *absolut-negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.

Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es *Nichts*; — ein *Unsagbares*; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße *Meinung*. Es ist grade nur um das Bewußtseyn über diese Anfänge zu thun, nämlich daß sie nichts als diese leere

Ab-

Abstraktionen sind, und jede von beiden so leer ist als die andere.

Seyn und Nichts sollen nur erst unterschieden seyn, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukömmt, die sich in dem andern nicht findet. Nun aber ist das Seyn eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist.

Beim Seyn und Nichts ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit. Wollte man etwa sagen, Seyn und Nichts seyen doch beide Gedanken und der Gedanke somit das beiden Gemeinschaftliche, so würde dabei übersehen, daß das Seyn nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke, sondern vielmehr der noch ganz unbestimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke ist.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns so wie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.

Ebenso richtig, als die Einheit des Seyns und Nichts, ist es aber auch, daß sie *schlechthin verschieden* sind, — das Eine *nicht* ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Seyn und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er, wie er an denselben ist, das *Unsagbare*, die bloße *Meinung*.

Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Seyn und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die *Einheit* des Seyns und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist.

Encykl. § 88. 5. Zus.
Gesch. d. Phil. S. 306
1. Encykl. § 86

Das Werden ist der erste konkrete Gedanke, und damit der erste Begriff, wohingegen Seyn und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seyns, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu seyn, denn als das Seyn ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Seyn. Im Seyn also haben wir das Nichts, und in diesem das Seyn, dieses Seyn aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Seyn zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztseyn dessen, was das Seyn seiner Wahrheit nach ist."

Aus allen diesen Bestimmungen ergiebt sich für die Bedeutung des Seyns und des Nichts Zweierlei als das Wesentliche. Einmal heißt es: Jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte, jedes von beiden ist so leer als das andere, beide sind dieselbe Bodenlosigkeit, ihr Unterschied ist ein Unterschied, der sich unmittelbar aufgelöst hat, der ist und nicht ist, der ganz abstracte Unterschied der zugleich kein Unterschied ist, ein völlig leerer, ein bloß gemeinter, ein unsagbarer; sie sollen nur erst unterschieden seyn.

Fürs andre wird gesagt: Sie sind nicht dasselbe, sie sind schlechthin, absolut unterschieden, das Eine ist nicht was das Andre ist, im Werden (und das Werden ist ihre Wahrheit) sind sie als unterschieden, Werden ist nur insofern sie unterschieden sind, ohne den Unterschied wäre es nicht Werden, sondern abstractes Seyn.

Aber worin ihr Unterschied, ihr „absoluter" Unterschied besteht, wird nicht gesagt und konnte nicht gesagt werden, da er als der unsagbare, als die bloße Meinung angegeben worden.

Faßt man Seyn und Nichts als nur identische, so ist unmöglich, ihre Wahrheit, das Werden, aus ihnen, oder aus ihrer Wahrheit, aus dem Werden sie zu begreifen. Denn Werden ist Übergehn, zum Übergehn aber gehört Unterschied. Abstracte Gleichheit zweier Leeren kann nie die Bewegung des

Werdens constituiren. Werden soll Unruh in sich seyn. Aber zwei Leeren, die völlig gleich gelten, sind nur die Eine gleich-gültige Leere; nun und nimmermehr kann diese das Werden seyn. Gleichgültigkeit heißt geradezu: nicht werden, und Werden heißt: nicht gleichgültig, sondern unterschieden seyn in sich.

So sagt ja auch Hegel: Ohne den Unterschied wäre Werden nicht Werden, Seyn und Nichts sind absolut unterschieden, und zwar sind sie dies im Werden.

Zugleich aber bestimmt er diesen Unterschied als den bloß gemeinten, als den unsagbaren, und das Unsagbare heißt in seinem Sinne das Unwahre und das bloß Gemeinte das, was nicht zur Sache gehört.

Ist der Unterschied nun unwahr, ist er ein bloßer Wahn und gehört nicht zur Sache, wie kann er absolut genannt werden? und wie kann zweitens die Sache seyn, — und die Sache ist hier das Werden, und das Werden ist nur Werden durch den absoluten Unterschied — wie kann sie seyn durch einen Unterschied, der nicht zu ihr gehört, der folglich gar nicht ist, denn wir haben nichts andres als sie?

Ich sehe nicht ein, wie das möglich seyn sollte. Ist das Werden aber nicht und kann es nicht seyn durch den Unterschied, so ist es überhaupt nicht.

Aber wir sehn uns vergebens bei Hegel nach einem Unterschied um. Denn wollte Jemand in der angeführten Stelle: „Insofern Anschauen oder Denken

hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird; nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existirt) Nichts in unserm Anschauen oder Denken" — wollte Jemand in dieser Stelle die Angabe eines Unterschieds finden, so würde er sowol Hegels Sinn durchaus verfehlen als auch in der Sache völlig irren. Denn dieser Unterschied ist nur der Unterschied einer äußerlichen Vergleichung. Von Etwas im Gegensatz gegen Nichts kann hier noch keine Rede seyn, Seyn ist noch nicht Etwas. Das ist kein Unterschied der Sache; keiner, der aus dem Nichts selber stammte, an ihm selber sich herausstellte, den die Bestimmungen von Seyn und Nichts aus ihnen selber entwickelten. Ein solcher, ein ihnen eigner und somit wirklicher Unterschied soll nach Hegel vielmehr nicht seyn können, soll unsagbar seyn.

Ist aber der Unterschied zwischen Seyn und Nichts unsagbar, so ist auch das Werden unsagbar. +

Man mag immerhin sagen: Seyn ist Nichts und Nichts ist Seyn, und dies wiederholen so lange man will, man sagt nie Werden, denn man sagt immer dasselbe, man sagt immer nur Seyn, das „leere" Seyn. Werden soll ein Drittes seyn als Untrennbarkeit zweier; wo aber soll ein Drittes aus Zweien her-

+ His meaning is, that as mere opposites [illegible] is unsayable

kommen, wenn ich nur eins habe, und ich habe nur eines, da ich die Zweiheit nicht rechtfertigen kann; zu rechtfertigen ist sie nur durch den Unterschied. Seyn und Nichts erscheinen als der Eine gleich träge Nebel der Gestaltlosigkeit; wie er sich als Gestalten, als Werden manifestiren könne, das eigentlich Gestaltende in diesem Gestalten ist unbegreiflich ohne Manifestation des Unterschiedes. Wie? heißt gar nichts andres als Unterschied, denn Wie heißt Bestimmung. Wie ist das Werden? wie sind Seyn und Nichts das Werden? heißt einzig und allein: wie bestimmt sich das Unbestimmte, wie sind Seyn und Nichts unterschieden? Das ist hier die Frage.

Keinesweges soll beharrt werden auf dem Unterschied zwischen Seyn und Nichts; aber anzugeben muß er seyn, wenn von Werden die Rede seyn soll.

Er besteht darin, daß Nichts mehr sagt als Seyn, daß es die Bestimmung ist der Bestimmungslosigkeit, daß offenbar wird dadurch, was Seyn in Wahrheit ist.

Selbst dann, wenn Seyn so leer, so Nichts wäre, daß es gar Nichts wäre und Nichts dieses gar Nichts bedeutete, selbst dann auch würde Nichts mehr sagen als Seyn; denn es würde das aussprechen, was in diesem verschwiegen und verborgen wäre, ausdrücken, was Seyn, was es eigentlich wäre, es beim rechten Namen nennen, es aufdecken in seiner Blöße, es

der trügerischen Hülle entkleiden, die das als Seyn erscheinen ließe, was vielmehr das Gegentheil des Seyns, was gar Nichts wäre.*

Aber Seyn, das reine Seyn, ist in Wahrheit nicht leer, denn es bedeutet ja: Nichts Andres seyn, als Seyn; Nichts seyn, als Seyn durch sich selber. So ist es nicht sowol das Negative, als vielmehr das Negiren. Es ist das Negiren alles dessen was nicht Seyn ist. Nur vermittelst dieses Negirens, nur als dieses Negiren ist es, und darum ist es nicht gar Nichts, sondern indem Es ist, aber als jenes Negiren, ist es Nichts.

Dies, was die Eigenthümlichkeit, den Charakter des Seyns ausmacht, kommt in dem Worte Seyn nicht zum Vorschein. — Was ist Seyn oder was heißt Nichts? Daß es das Nichtsein alles dessen ist was nicht Seyn ist, und: daß dieses Nichtseyn sein Negiren ist. So ist es nicht nur, sondern durch sich selber ist es. Also nicht nur ein Positives sondern vielmehr das Poniren seiner selbst ist es. Sein Poniren ist sein Negiren und sein Negiren sein Poniren, in Einem; das heißt: es ist das Affirmiren seiner selbst. So aber ist es weder nur Seyn, noch nur Nichts; sondern sein Seyn ist sein Durch-sich-selber und sein Durch-sich-selber ist sein Seyn. Das heißt: es ist Werden.

Indem Seyn hinausgeht über sich als über das

*No, for here Nichts is taken as nicht etwas [illegible]; i.e. as negation of [illegible], a thing [illegible], (vermittelt)

Positive, zurückgeht in sich als in das Poniren seiner selbst, d. h. in das Negiren alles dessen, was es nicht ist: geht es zugleich über dieses Negiren hinaus, und ist und ergeht sich in sich als das Affirmiren seiner selbst. So in sich und durch sich seyend als sein eignes Übergehen, als das Übergehn seiner als des Seyns sowol wie als des Nichts, heißt es nicht mehr Seyn und nicht mehr Nichts, sondern Werden.

Das Seyn ist das Product, welches sich produzirt. Indem es als Product ist, hat das Produziren aufgehört. Es ist das Abstrahiren als das Abstractum. Im Abstractum ist das Abstrahiren erloschen.

Aber nur zum Schein. Denn ein Product, welches Abstractum ist, kann in Wahrheit nie aufhören, Produziren zu seyn. Abstractum ist dasjenige Product, welches absolut durch sich selber ist, der Gedanke als Product, und darum kann es nie enden in seiner Thätigkeit, sondern ist unendlich in derselben.

Diese seine innere Wahrheit, seinen Prozeß, der, eingehüllt in der Einfachheit des Resultats, versunken in der Frucht, scheinbar verloren gegangen und verstummt war, der so zu sagen nur halb ausgesprochen war in dem Worte Seyn, wie er es mußte der Natur des Anfangs gemäß, denn als anfangend ist die Sache schon und sie ist auch noch nicht, denn sie fängt erst an — diesen spricht das Nichts aus. Im

Nichts bricht das Seyn das Schweigen in sich von sich selber. Nichts ist die Besinnung des Seyns, das Aufgehn seines Sinnes in ihm; sein Blick in sich; der springende Punkt seiner Ursprünglichkeit.

Im Nichts enthüllt sich der heilige Doppelsinn der Leerheit des Seyns. Daß es nichts andres ist als Selbst-Seyn, als durch-sich-selber Seyn, daß es einzig und allein voll ist von sich selber, das heißt seine Leerheit, das heißt Nichts. So ist das Nichts das Wissen des Seyns um seine Fülle, um seine Erfüllung aus sich, um sein freies Thun, um sein Sich-selber-Schaffen; — und in der Energie dieses Wissens sich regend in sich heißt Seyn nicht mehr Seyn, sondern Werden.

Wenn ich sage Nichts, so weiß ich mehr, als wenn ich sage Seyn, — weil es mehr ist; weil es das sich offenbarende, die eigne Hülle sprengende, weil es das nackte Seyn ist, der Geist des Seyns, das Seyn im Seyn. Dies Seyn des Seyns, dies von sich selber Seyn, dies Seyn, was ein Doppelseyn ist in sich selber, das heißt Werden. — Was da wird, das kann freilich auch durch ein Anderes seyn; aber das Werden selbst kann nur von sich selber seyn.

Wenn Seyn als Werden begriffen werden soll, so muß es als über sich hinausgehend begriffen werden. Als Nichts aber geht es über sich hinaus, denn so geht es zurück in sich, geht hinaus über seine Äußerlichkeit, über den Schein des Products, in seine

Innerlichkeit, in die Wahrheit, in der es ewiges Produziren ist. Das Seyn, was durch Aufheben seiner selbst erst ist, das heißt Werden. Jede Affirmation als Negation der Negation, als Doppelposition ist Werden.

Es könnte scheinen, als gehe das Seyn durch diese Rückkehr, durch diesen Heimgang wieder zurück in's Ich; aber nein! nur in sich geht es zurück, in das, welches das Produzirende im Ich und die Macht war, kraft welcher das Ich sich aufhob zum Seyn. Daß das Seyn, das scheinbar Bestimmungslose, sich manifestirt als Bestimmen, als Selbstbestimmen, als uranfängliches, d. h. als Übergehen, als Werden — das bedeutet Nichts. Auch Ich ist Selbstbestimmen, aber das Selbstbestimmen, was da vergeht im Seyn, was sich auflöst zur Bestimmungslosigkeit. Indem nun Seyn sich offenbart als Selbstbestimmen, so kann dies nicht das Selbstbestimmen seyn, welches Ich hieß, denn das ist ja vergangen; sondern nur das Selbstbestimmen desjenigen kann es seyn, in welchem Ich vergangen ist — das des Seyns, das eigne des Seyns. Seyn ist in Wahrheit nicht bestimmungslos; es ist nur als sein eignes Seyn, als Werden. Nur als das Vergehen des Ich, des unlogischen, des unfreien Subjects, so wie des unlogischen, des unerklärten Objects — das Vergehn des einen ist das Ver-

gehn des andern, denn sie sind nur für einander — als das Werden *dieser beiden* zu ihm, *heißt es Seyn oder Bestimmungslosigkeit.*+ Es selber ist nur als *Werden*; und was jene in Wahrheit sind, das können sie nur seyn werdend in und aus dem Werden dessen, darin sie sich auflösen nach ihrer Unwahrheit — sich auflösen aus Seinem Willen und aus Seiner Kraft in ihnen.

So ist Seyn in Wahrheit dasjenige vorher eh es ist als Seyn, was es wird nachher, nachdem es Seyn ist: Nichts; als Nichts aber ist es Werden, und so ist es in Wahrheit Werden schon vorher, eh es Seyn ist.

So ist Werden erst der wirkliche Anfang, Seyn der mögliche. Im Gebiete der Vernunft ist die Möglichkeit die Werkstätte der Wirklichkeit, und auch wir müssen mit dem Seyn anfangen, wenn wir das Werden wollen werden sehn. Darauf aber kommt es an in der Logik; sie ist die *Genesis* des freien Gedankens.

Noch eh' er also ist, der Anfang, ist er schon. Er ist vor sich selber. *Was vor sich selber ist, das heißt: der Anfang; was kein Vor hat als allein sich selber.* Das ist das Doppelseyn, das Hinausgehn des Seyns über das Seyn, sein Zurückgehn, sein Eingehn, sein Übergehn in sich. Das Seyn, das vor sich selber oder *von* sich selber ist, das ist das Werden. Seyn ist nichts andres als

+ Als nur vermittelt sind die beiden [illegible] d. Objekt = Seyn = Nichts. [illegible] d. Vermittlung wechselseitig aufgehoben, u. d. [illegible] Unmittelbare bleibt zurück. Man könnte von [illegible] [illegible] in d. [illegible], geht d. [illegible]

Nichts, denn als Nichts ist es Werden. Seyn ist Nichts, *denn* es ist Werden. Wenn Seyn Nichts ist als Seyn, so ist es Werden. Seyn *ist* aber Nichts als Seyn, und darum ist es *nicht* Seyn, sondern Werden.

Nicht also der *Unterschied* zwischen Seyn und Nichts, sondern *das* Seyn, welches die reine Unbestimmtheit, die abstracte Bestimmungslosigkeit seyn soll, *das* ist eine Meinung, ein Sollen. Von *diesem* aber dürfte, streng genommen, nicht gesagt werden: „in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich" — denn wie alle Beziehung so wäre auch die Beziehung auf sich in ihm verschwunden. Wo Beziehung ist, da ist Bestimmtheit, und wo Bestimmtheit ist, da ist nicht Einfachheit, sondern Zweiheit. „Sich selbst gleich" ist eine Bestimmtheit und eine Zwiefältigkeit in sich. — Könnte man Seyn in jener Unbestimmtheit festhalten, wäre sie mehr als eine bloße Meinung, so würde das Seyn *gar nicht* seyn. Aber es ist vielmehr Nichts, Nichts als Seyn; dies ist seine einzige, seine absolute Bestimmtheit; es kann und darf nichts weiter von ihm ausgesagt werden, als: es ist Nichts; denn dies nur sagt es von sich selber aus; und indem es dies sagt, *ist* es, ist es wirklich, denn so ist es Werden.

So ist der Unterschied als ein wirklicher, und doch nicht ist beharrt und verblieben in *ihm*; denn

Es vielmehr, das Seyn, bleibt in seinem Unterschiede bei sich; ein Seyn, was in seinem Unterschiede bei sich bleibt, nur ein solches Seyn nennen wir Übergehn oder Werden. In der Wahrheit des Seyns, im Werden, ist also der Unterschied als ein wirklicher und zugleich als ein aufgelöster. —

Zu dieser Einsicht, deren Entwicklung ich hier anzugeben versucht habe, mußte die einfache Frage führen: Warum folgt das Nichts auf das Seyn? Warum, wenn ihr Unterschied ein bloß gemeinter, kein in der Sache begründeter ist, warum fangen wir denn nicht, statt mit dem Seyn, mit dem Nichts an? Sind beide in Wahrheit die Eine nicht zu unterscheidende Bestimmungslosigkeit, so müßten wir es können, so müßte uns die Wahl zwischen beiden frei stehn. Aber dem ist nicht so. Nichts ist tiefer als Seyn, es ist die Tiefe des Seyns. Wer die Identität von Seyn und Nichts nicht faßt, und das heißt, wer das leere reine Seyn als ein bestimmtes, als ein bestimmtes im Sinne des Beschränktseyns durch Anderes faßt, der faßt sie überhaupt gar nicht. Das Schwerere ist, ihren Unterschied, ihren wirklichen Unterschied in ihrer Identität zu fassen, oder zu erkennen, daß leer-seyn voll-seyn von sich selber, wenn auch erst der Möglichkeit nach, heißt. Diese Möglichkeit ist die eigne der wirklichsten Wirklichkeit, ihre erste, ihre anfängliche Verwirklichung. —

Was also ist Seyn und Nichts? Was ist Werden?

Ein Inhalt in unterschiedener Form. Das Nichts ist höher oder tiefer als das Seyn — der Form nach. Form heißt Wissen, denn Wissen heißt Gestalten. Das Seyn fängt an, das Nichts folgt; es ist der Trieb des Fortgangs im Anfang, aber der Fortgang selbst ist es nicht, es das Nichts in dieser Form von Nichts, sondern der Fortgang als solcher heißt Werden, denn erst Werden ist der Anfang. Wirklicher Anfang heißt Fortgang, heißt Anfang und Fortgang als Ein Gang, als Eingehn in sich selber — das heißt: als Übergehn. — Das Nichts ist das unmittelbare prius des Seyns. Diese Erkenntniß ist die Fortbestimmung. Darum haben wir zwei Formen, die der Unform und die der Form; Form heißt Unterschied. Seyn und Nichts sind auch unterschieden, der Form nach; denn alle Identität, aller Inhalt, ist nur als Unterschied, als Form, weil er Entwickelung, Manifestation ist. Ein Inhalt, der nicht Entwicklung wäre, ein solcher enthielte gar nicht, wäre gar nicht das, was Inhalt genannt wird. Inhalt heißt Was, gleichgültig ob dies Was Alles oder Nichts, die reine totale Allgemeinheit oder die beschränkteste Einzelheit ist. Was heißt sogleich Wie. Das Wie ist Entwicklung, Unterschied, Bestimmung, Form. Inhalt als nur-Inhalt, als Inhalt ohne Form festgehalten, wäre selbst nur eine Form, Eine Form,

die Form der Unform, der Gestaltlosigkeit. Anfang heißt Fortgang, also müssen zwei Formen seyn, das Gestaltlose und das Gestalten des Gestaltlosen; sie müssen in Einem seyn, als Ein Thun; denn Anfang ist Anfang und Fortgang in Einem; so heißen sie Werden, das prius des Nichts und des Seyns, das absolute Thun beider, das Eine Thun in beiden und aus beiden, das Thun in allem Thun als sein Element, als sein eigner Anfang. So aber heißt es noch nicht Thun, sondern: Übergehn.

Seyn ohne Nichts kann ich gar nicht denken, denn es ist nur Seyn als Werden. Sogleich wie ich Seyn denke, den Act der Befreiung meiner selbst vollziehe, ist schon Nichts, der lichte wissende Punkt in dieser That, das Thätige in der That, das Befreiende — mitgesetzt, oder das Werden vielmehr hat sich selbst gesetzt.

So ergiebt sich als Resultat:

Seyn und Nichts sind in Wahrheit weder nur identisch, noch sind sie nur unterschieden; sie sind keines von beiden allein, sie sind beides in Einem. Das heißt: sie sind der Widerspruch, und der Widerspruch ist jenes Insich-gegen sich selber Seyn, jene Unruhe, als welche Hegel das Werden bezeichnet — das Übergehn; der Widerspruch des Anfangs heißt: das Übergehn. — Diese Unruh ist es, die ich die Leidenschaft des Geistes genannt habe. Weil sie die

Unruh des Allgemeinen ist, so quillt sie aus der ewigen Ruhe selber und ist gehalten von der Totalität und in der heiligen Fassung ihrer selbst. So ist sie Form, Gestaltung, so — wir werden es erfahren — Maaß, Gesetz, Leben und Liebe. Als die Leidenschaft des freien Geistes ist sie der Frieden der Freiheit selber, das selige Thun des Unendlichen, seine ungestörte Schöpfung, sein freies heiliges Spiel mit sich selber.

Was also geht über in der identischen Bewegung von Seyn und Nichts? Was verschwindet vor ihrer Wahrheit?

Die Meinung. Aber sowol die Meinung ihres nur Identischseyns, als auch die Meinung ihres nur Unterschiedenseyns. Die Identität ihrer Wahrheit entspringt aus dem Leben ihres Unterschieds, aus dem Wissen um sich selber.

Die Entwicklung verläuft durch folgende Momente:

Die Abstraction als das Abstractum: Seyn.

Die Erinnerung des Seyns, daß es nur ist als von sich selber seyend: Nichts.

Nichts ist das von sich selber seyende Seyn, sich manifestirend in dieser Thätigkeit des von Sich selber Seyns.

Wodurch manifestirt sie sich?

Durch das Wissen, daß sie Aufheben, Negiren alles Andern ist.

Darum heißt sie: Nichts.

Also

Also: Seyn und Nichts als das Eine sich auf sich beziehende Thun, als das Thun seiner selbst in seinem Anfange oder als Übergehn: Werden.

Das Nichts ist die Erklärung, das Werden die Verklärung des Seyns. Als Nichts sich erfassend entfaltet das Seyn die Schwinge des Werdens, die der Wandel des Geistes ist in sich selber. Wenn wir sagen: Gott ist von sich selber, so heißt das: er ist das Werden; Werden ist der Geist als sein eigner Anfang, das Element seiner Macht und Liebe, in dem er sich ein- und ausgebiert zu Allem und aus Allem, Sich erschafft ewiglich. —

Der Hauptpunkt in dieser Darstellung des Werdens, wie ich sie in Vorstehendem versucht habe, ist die absolut affirmirende Bedeutung, welche das Nichts für das Seyn hat.

Wie alle Negationen, so negirt auch das Nichts nur um zu affirmiren. Es negirt nur zum Schein und nur sein Affirmiren ist das Wahrhafte. Alles Negiren ist nur für uns, und das Affirmiren allein ist das Thun der Sache. Die Negation lüftet immer nur den Schleier, den das einzelne Wort in der Noth der Zeitlichkeit über das Wesen der Sache wirft. Wäre Seyn nur das abstracte Seyn, wäre es nur als das Abstractum, und ließe es sich festhalten als dieses Nur; so könnte man sagen: Nichts ist die

Einsicht in die bloße Leerheit des Seyns und es bedeutet, Seyn ist Null, Seyn ist gar Nichts.

Aber Seyn ist in Wahrheit nur Seyn *als* Nichts, es ist Seyn von sich selber, es ist Werden; und darum ist das Nichts, wenn wir es als die eigne Einsicht des Seyns in sich, nicht als *unsre* Aufklärung über dasselbe, fassen, *nur* affirmirend, und nur das *Vollseyn* des Seyns von sich, welches Werden heißt.

Ja noch mehr! Wäre Seyn nicht einzig und allein als Nichts, als Werden, *wäre* es als jenes nur-Abstractum, als jenes Gar-Nichts, so *ließe* es sich gar nicht fassen, denn alles, das Fassende sowol als das, welches gefaßt werden sollte, das Seyn sowol als seine Betrachtung, wäre dann aufgehoben in Null.

So heißt Nichts, im Logos, nur dies Eine: Seyn ist Seyn von sich selber, ist Werden.

Darum kann ich die Stelle nicht gelten lassen, in welcher Hegel (Logik I. p. 100) das Seyn so charakterisirt: „Diese Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche das Seyn an ihm selbst hat, ist es, was die äußere wie die innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleichsetzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt." Nein; das nur leere Gedankending könnte sich nie zum Werden entwickeln. Nicht durch das Nichts *wird* das Seyn

als der nur leere Gedanke erklärt, sondern eben als Nichts erklärt das Seyn sich selbst vielmehr als der sich mit sich erfüllende Gedanke, und einzig und allein als dieser ist es das Werden. Das ist der Doppelsinn seiner Leerheit. Das Abstractum, das geistige Produkt, ist nur als Concretes, das heißt als Inhaltvolles, als Totales — denn nur das Totale, das Inhaltvolle ist. — Das Abstracte ist nur, weil das Concrete Entwicklung, Genesis seiner selbst ist. Diese Genesis des Concreten, diese heißt das Abstracte.

Als Nichts ist das Seyn aufgehoben und zugleich erhalten und erst gesetzt. So heißt es Werden. Als Werden ist das Seyn als einfaches Seyn aufgehoben und erst gesetzt als wirkliches Seyn, als Doppelseyn, als von-sich-selber-Seyn. Durch dieses Von-sich-selber ist das Seyn als einfaches aufgehoben und gesetzt als wahrhaftes. Das wahrhafte Seyn kann nur von sich selber seyn. Das Seyn ist der Gedanke, das Nichts auch, aber zugleich ist es schon der Gedanke des Gedankens Seyn; somit ist der Gedanke, das Seyn, als Nichts schon der sich selbst denkende Gedanke. So ist es Begriff, Inbegriff seiner selbst; als Nichts enthält es, ist inhaltsvoll, das Nichts ist ja der Gedanke seines Gedankens, begreift den Gedanken Seyn, so ist es Werden.

Wenn die Abstraction wirklich Abstraction ist, nämlich freie Thätigkeit des Gedankens, so ist sie an und für sich selbst concret. Das Abstracte und das Concrete, wenn beide sich am weitesten von einander entfernen, treffen in Einem Ursprunge zusammen. Diese ihre Totalität heißt der Begriff, das sich Schaffende. Das ist das Seyn in seinem Doppelsinn, das letzte Abstractum in phänomenologischem und das erste Concrete in logischem Sinne, der Tod des Selbstbewußtseyns und das Leben der Idee — in seiner momentanen Erscheinung, seinem Worte, als Anfang seiner selbst das Nichts und eben als das Nichts, als Anfang seiner selbst die ewige Gewähr seiner Vollendung, die geflügelte gedankenschnelle Offenbarung der Totalität, des Inbegriffes, den wir den Geist nennen.

Wenn ich abstrahire, wegbringe, aus dem Wege bringe, so bewege ich, bring' ich zu Wege, zunächst mich selber für mich. Sich selber produziren durch Aufheben alles Andern, alles dessen, was nicht Ich selber bin, das heißt doch gewiß selbstthätig seyn. Wenn ich mich so verhalte, so bin, so werd' ich — und nur indem ich so werde, bin Ich; und nicht mehr als nur Ich, sondern, wie gezeigt worden, als Seyn, und so eben als Werden.

Auch der Anfang der Schöpfung, wenn wir von

einem solchen reden, ist eine Abstraction; denn er ist Position; Position ist nur durch Negation; das heißt Abstraction; und so ist die Abstraction Affirmation selber. Das All ist die Abstraction vom Nichts; das heißt, es ist nicht aus dem Nichts, sondern vermittelst des Nichts ist es aus sich selber — das Nichts liegt begraben im All. Das heißt: keine Abstraction ist in Wahrheit nur Abstraction, Abstractum; denn jede ist Thun; alles Thun aber ist nur Ein Thun, das Thun der ewigen Sache, und so heißt es der Geist.

Ein Abstractum, meint man, sey ein Todtes, Leeres. Das ist nicht wahr. In jedem Abstractum lebt die Abstraction, und es giebt nichts lebendigeres, volleres als sie, denn sie ist die Vermittlung, der Prozeß des Concreten, das Wort des lebendigen Geistes. Abstractionen sind Geister, Stimmen des Preises und der Ehre für den Ewigen — alle in Einer Harmonie. Nur der Eigensinn des Hirnes kann sie so fixiren, daß sie ihm todt erscheinen. Aber sie sind die Träger aller Wunder und die Functionen des göttlichen Lebens. Jedes Abstractum ist eine That, in der alles Thun lebendig ist. Das Schweigen des Anfangs ist die Wüste des endlichen Geistes, in der er im Herrn erweckt wird und sein erst Gebot vernimmt. —

Hier sind wir denn auf dem Punkte angelangt,

wo wir Hegels schwerverstandenen Ausspruch über das Seyn, als der Phänomenologie Schluß- und der Logik Anfangswort, auflösen dürfen.

Was den subjectiven Entschluß, den logischen Anfang zu gewinnen, betrifft, so haben wir gezeigt, kraft welcher Nothwendigkeit das Ich, indem es jenen Entschluß ausführt oder sich selber erfüllt, nicht mehr als Ich, sondern als Seyn ist; weshalb aber jene totale Vereinigung, jene absolute Identität des Subjects und des Objects, die das Ziel des objectiven Weges, den Schlußpunkt der Phänomenologie ausmacht, ebenfalls Seyn genannt werden muß, dies ist bisher unerörtert geblieben.

Hegel sagt (Logik I. p. 62.): „In der Logik ist dasjenige die Voraussetzung, was aus jener Betrachtung (der Phänomenologie) sich als das Resultat erwiesen hatte, — die Idee als reines Wissen. Die Logik ist die reine Wissenschaft, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwickelung. Diese Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewißheit zu seyn, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sey, aufgegeben, dieser Sub-

jectivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.

Das reine Wissen als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu seyn; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden.

Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck, und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Seyn. Wie das reine Wissen nichts heißen soll, als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Seyn nichts heißen, als das Seyn überhaupt; Seyn, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung."

Weil also das Resultat der Phänomenologie das Subject-Object als einiges, einfaches, verhältniß- und unterschiedsloses ist, darum heißt es Seyn. Das Ich ist nicht unterschiedslos; es ist nur als die Reflexion seiner selbst, als das Wissen von sich; als Ich hört Ich nie auf, Wissen zu seyn, Wissen seiner selbst. Aber jenes Resultat, das reine Wissen, das Unterschiedslose, hört auf Wissen zu seyn, eben als Unterschiedsloses. So gewiß Subject und Object wirklich in Eins zusammenfallen, so gewiß sind sie das Unterschiedslose;

und so gewiß ihr Unterschied aufhört, so gewiß hört das Wissen selbst auf. Das Produziren steht still — im Product.

Wissen ist Thätigkeit, reines Wissen Thätigkeit als Totalität, Thun als allgemeines, als unbedingtes. Als Totalität hört die Thätigkeit selbst auf Thätigkeit zu seyn; als Thätigkeit ist sie eine besondre, in der Reaction, im Verhältniß zu Anderem, Bestimmtem; als Totalität ruht sie in sich; sie leidet — sich. So das Wissen, als totales, freies, das Object in sich tragend als sein Selbst, ruht es in sich sein eigner Schwerpunkt — ein Centrum, welches aufhört Centrum zu seyn, weil es aller Peripherie gewaltig eben als dies Gewaltige zunächst ohne Peripherie erscheint — es ist; aber nicht als Wissen; so ist es nur oder ist als Seyn.

Aber die eigentliche Schwierigkeit liegt nicht darin, zu begreifen, daß das Wissen als reines, also als unterschiedsloses, somit als Wissen aufhörendes, das Seyn ist; sondern in dem Widerspruch, daß das reine Wissen grade als Aufhören seiner selbst der Anfang seiner selbst seyn soll. Wie, fragt man, kann das Wissen, das reine, das Wissen in seiner Totalität, wenn es einmal aufhört, wieder anfangen, Wissen zu seyn? und wie vollends kann dies Aufhören selbst sein Anfang seyn?

Dieser Widerspruch ist so aufzulösen: Wenn das reine Wissen — das Subject, dem Alles, was ihm Object hieß, zu ihm selber geworden ist — wenn dieß aufhört, Wissen zu seyn, so kann das Resultat niemals Nichtwissen seyn; denn für wen, an wem, in wem hört es denn auf, Wissen zu seyn? Doch nur für sich, an sich, in sich. Das Etwas, das Beschränkte überhaupt, hört auf am Andern; aber das reine freie Wissen, wenn es einmal ist, ist das Unbeschränkte, Alles in sich Einschließende, der Inbegriff des Besonderen, das Allgemeine. Diesem Allgemeinen steht nichts Besonderes, nichts Anderes, Fremdes mehr gegenüber. Als Allgemeines ist es selbst nur die Macht über sich selbst. So ist sein Aufhören von ihm gehalten; also fängt es auch wieder aus sich an. Sein Aufhören in ihm ist nur ein Schein, das heißt: ein Spiel seiner selbst mit sich. Es hört auf, heißt: es beschränkt, bedingt — wen denn aber? sich; das heißt: es gestaltet sich als das Unbedingte — das Mittel dazu ist das Aufhören — es hält sich an, so zu sagen, um zu sich zu kommen, um sich zu erreichen, zu fassen, für sich zu werden; sein Aufhören ist nur die Springkraft in ihm selber. Weil es das Wissen ist, das aufhört Wissen zu seyn — so weiß es oder wir in ihm wissen, denn wir sind sein eigenstes Selbst, von diesem Aufhören, oder hört nur auf für den haltungslosen Mo-

ment, welcher der Anfang ist. Dies Wissen um das Aufhören des Wissens ist die Erinnerung des Seyns in sich, daß es Nichts ist. Als Seyn ist es Nichts. Indem es zu sich selber sagt: Nichts, so weiß es von sich, so ist es Werden, denn Wissen ist Bewegung des Geistes. So hört es auf als Seyn, aber sich hört es auf; nur sich gehörend hört es auf sich, und so sich selber lauschend vernimmt es sich, als Nichts, als Werden. Indem es aufhört in sich und ruhet als Seyn, entspringt es sich als Werden.

Indem das freie Wissen anfängt, so ist alles unfreie Wissen überwunden; und als freies fängt es erst an, ist noch nicht für sich selbst als freies vollendet. Diesen Widerspruch, in welchem eben die Harmonie des Allgemeinen besteht, drückt man damit aus, daß man sagt: es hört für einen Moment auf, Wissen zu seyn. Sein erstes freies Wissen von sich, vom freien Wissen ist, daß es als Seyn Nichts ist, so aber ist es Werden. Aus diesem, aus seinem eignen Werden hat ihm, dem freien Wissen, Alles zu werden, was ihm Daseyn, Existenz, Wirklichkeit, Objectivität heißt.

Das freie Wissen, indem es erst anfängt, hört auf Wissen zu seyn; aber durch dieses Aufhören ist es weder Subject noch Object, sondern, weil es aufhört in sich, so ist es: als Gedanke; und als dieser in sich aufhörende Gedanke — der als Nichts der

eigne des Wissens, und so als Werden das Selbstwissen des Wissens, sein Wissen um sich als um das reine Übergehen ist — heißt es für einen Moment, für einen Moment des ewigen Spieles, als ein Lebensmoment des Göttlichen, in ihm wie in uns, Seyn.

Wissen ist das Unbedingte; aber das Unbedingte, eben als Wissen, hat sich zu erweisen. Wissen heißt Erweisen. Das Wissen ist das Seyn, — und nicht nur das Seyn seines Anfangs, sondern vielmehr das seiner Vollendung — was sich erweist als Seyn, was sich weiß als alles Seyn. Indem es anfängt, so hat es sich wohl erwiesen, aber erst in negativer Weise, durch die Auflösung und als die Auflösung alles bedingten Wissens. Sein höchster wahrhaftiger Erweis ist der affirmative, der eigentlich schöpferische — die Organisation seiner selbst und somit alles desjenigen, was sich aufgelöst hat zu ihm, aus ihm; die wissende Offenbarung des Unendlichen aus der Fülle seiner freien Kraft. Die Mittel dieser Offenbarung, ihre Momente, sind ihre Bedingungen. Aber das Unbedingte ist das sich selbst Bedingende; was seine Bedingung heißt, kann also nur sein sich selbst Bedingen seyn — so durch sich selbst bedingt, ist es in seinem Bedingtseyn frei und absolut — und ein solches Bedingtes heißt: ein Gedanke. Auch als bedingtes kann das freie Wissen niemals nur Subject

im Sinne der individuellen Einzelnheit, oder nur Object im Sinne der äußerlichen Besonderheit seyn; sondern in seiner Beschränkung selbst bleibt es allgemein, weil es die Totalität des Subjects und des Objects ist, ursprünglich, sowie es sich nur erfaßt und ausspricht als freies Wissen. Die Totalität, als bedingt, beschränkt, beschränkt durch sich selber — und ihr sich selbst Beschränken ist nichts anderes als ihr sich selbst Bestimmen — diese heißt: ein Gedanke.

Das ist das Leiden des Wissens, als ein Gedanke zu seyn. So ist es Abstractum und als solches zunächst der einsylbige Anfang seiner selbst. Jeder Gedanke, eben als Abstractum, ist ein bestimmter; auch das Seyn, die Bestimmungslosigkeit, die, als Element des Denkens, zunächst nicht als bestimmter Gedanke erscheint, ist bestimmt; Bestimmungslosigkeit zu seyn, das ist ihre Bestimmtheit; in dieser ihrer Wahrheit sich erweisend heißt sie Nichts, der Abgrund der Bestimmtheit. Aber zugleich, indem der bestimmte Gedanke Bestimmtheit des Wissens ist, liegt in dieser seiner Bestimmtheit, die ihn erklärt, seine Verklärung zur Selbstbestimmung, zur Totalität. So ist das Seyn als Nichts das Werden: die Selbstbestimmung als ihr eigner Grund — in ihrem Anfange oder als Übergehn.

Das Wissen ist; so hört es auf als Wissen und ist als Seyn; aber das Seyn ist nur Seyn seiner

selbst, Nichts; so weiß es um sich und ist als Werden. Alle Gedanken als bestimmte Gedanken sind Nichts — lösen sich auf in das Eine Wort, in das absolute Werden: in den Begriff, in die Idee, in den Geist. Sie sind nur das Spiel Gottes in ihm selber, das sein Leben, seine Offenbarung heißt. In jedem bestimmten Gedanken leidet er nur — aber sein Leiden ist sein Thun. — Dies zu erweisen ist das Geschäft der Metaphysik.

Das Abstractum ist die Passion des Wissens; aber nur in dieser und als diese ist das Wissen das freie unendliche Thun seiner selbst, seine Offenbarung. Der Gedanke, kann man sagen, ist so lange Abstractum, als er nur die Bestimmtheit des Wissens ist und eben darum nicht wird sondern ist. Als die Bestimmtheit des Wissens, als sich wissender Gedanke, ist er Begriff. Aber der Begriff wird nur als das Seyn seiner selbst, als das sich schaffende Seyn. Das Bestimmte, das sich nicht weiß als das durch sich Bestimmte, dies ist es, was in der Philosophie das Unbestimmte heißt. Aber alles Unbestimmte ist Bestimmtheit seiner selbst, denn Alles ist Wissen. Alles als Wissen, das Wissen als Alles erweisen, das heißt freies Wissen, das Philosophie. Weil es als dies höchste Wissen seiner selbst nur ist als sich erweisendes, darum hört es auf Wissen zu seyn, und wird eben dadurch für sich, was es ist — das Unendliche,

die unbedingte Totalität; denn diese ist nur und kann nur seyn als ihr eignes Werden. Das Aufhören des Wissens, dies Vergehn in sich, diese seine Vergangenheit ist seine Zukunft — das heißt Gegenwart; und nur so und nur darum ist der Geist ewige Gegenwart — ewige Gegenwart ist Offenbarung. —

Schließlich wollen wir, wenigstens soviel an uns ist, noch einem Irrthume vorbeugen. Man könnte vielleicht meinen, das Seyn, welches vermittelst der Phänomenologie den Anfangspunkt der Logik bildet, seye, eben vermittelst des phänomenologischen Gehaltes, inhaltsvoll — das Seyn hingegen, welches als Resultat des freien Entschlusses diesen Anfangspunkt ausmacht, seye, eben als das Resultat der Abstraction von allem Inhalte, inhaltleer; folglich seyen beide verschieden von einander und nicht identisch. Hierauf dient zur Antwort: Der Inhalt der Phänomenologie ist aufgehoben im Seyn, begraben darin; das Seyn als ihr Resultat ist das Wissen das nichts weiß, d. h. das Seyn, das nur sich zum Inhalte hat.

Aber grade so verhält es sich mit dem Seyn als dem Resultate des Entschlusses: es ist das Abstractum, aber das totale selbst concrete, das Werden — das Seyn, was nur sich, aber damit alles Andre in sich, wenn auch erst in anfänglicher Verwirklichung, zum Inhalt hat.

In beiden Weisen des Anfangs ist die Totalität

eine innerliche. Auch die Phänomenologie ist nur die Abstraction von allem unlogischen Inhalt, somit ist das Seyn als ihr Resultat ebenfalls erst das Wissen als an-sich-seyendes, als nur unmittelbares, als Abstractum, als Anfang.

Anmerkung.

Auch Descartes hat mit der totalen Abstraction, der absoluten Negation, mit dem Zweifel an Allem, angefangen, und aus diesem Grunde hat er das Denken als Seyn ausgesprochen. Die Identität: cogito ergo sum — denn das ergo drückt nur die Identität von cogito und sum aus; der Satz ist kein Schluß, sondern ein simplex mentis intuitus; — diese Identität beruht auf der freien Voraussetzung: de omnibus dubitandum est.

Von Allem abstrahiren, das heißt dem Descartes so wie uns: erstes Denken. Alles Bestimmte, Besondre verlassen, heißt sich zum Allgemeinen erheben. Alles Vorgefundene, Gegebene, Vorausgesetzte, mir Andre wegwerfen — heißt mich selbst erfassen; von Allem, was nicht Ich selber bin, ab- und zurückkommen — heißt: zu mir kommen; Alles Äußeren mich entäußern — mich erinnern; von Allem abstrahiren — frei seyn. Dies von Allem abstrahiren ist Denken. Wenn ich von Allem abstrahire, so abstrahire ich nicht etwa auch

vom Denken; denn Ich soll es doch immer seyn und bleiben der abstrahirt, und abstrahirte ich vom Denken, so würde ich von mir selbst abstrahiren — denn Denken ist Ich, das Denken ist nur als Denkendes, wie das Denkende nur ist als Denken — und der Satz gar nicht gesagt werden können, da das Subject fehlen und nur reines Abstrahiren übrig bleiben würde, was nicht seyn kann anders als im Abstrahirenden.

Woraus ich mich zurückziehe, was ich aufgeben kann, das ist nichts wahrhaft Seyendes, nichts Festes für mich; von Allem kann ich das, nur von mir nicht, von meiner innersten letzten Kraft nicht, eben jener Kraft von Allem zu abstrahiren; geb' ich die auf, so geb' ich mich selber auf, mein ewig Theil, wodurch ich Geist von Gottes Geist bin, mein absolut-Gewisses, meine Persönlichkeit — mein Gewissen. Daß er dieses, das metaphysische Gewissen, wodurch das moralische erst begründet wird, der Welt wieder gerührt hat, darin liegt Descartes Unsterbliches, seine große weltgeschichtliche Bedeutung. Das Ich, das Selbstbewußtseyn, ist das Selbstbestimmende, und nur das Selbstbestimmende ist das Gewisse. Darum ist auch dem moralischen Gewissen der Charakter des metaphysischen Ichs, die reine Reflexion, eingeprägt. Das moralische Gewissen ist die Reflexion; aber nicht die eitle, grübelnde, geschwätzige; sondern die einfache,

das

das zweifellose Wort, die Stimme Gottes. Das Gewissen sagt Ja oder Nein; dies Oder ist es, was das Gewissen zur Reflexion macht.

Denken ist nicht ein nur Unmittelbares, es ist das Allgemeine; als das Allgemeine ist es nur als Prozeß, als Thun seiner selbst. Nur vermittelst der Negation alles Beschränkten erfasse ich das wahrhaft Unbeschränkte, das sich selbst aus seiner Freiheit Bestimmende, das Denken. Als Unendliches ist es die Affirmation seiner selbst. Darum spricht es Descartes zuerst als Negation der Negation aus, denn Affirmation ist nur als Negation der Negation. An Allem zweifeln, das heißt Denken. Was heißt Denken? Seyn; aber Seyn als unendliches, affirmatives, als Nichtseyn des Nichtseyenden, als wirkliches, wahrhaftes, unbezweifelbares Seyn. Denken ist: Sich auf sich beziehen; aber eben das heißt Seyn. Beide sind nur die Eine große Affirmation des Allgemeinen, sein Insich aus Allem.

Aber sie sind auch unterschieden. Seyn ist das Allgemeine, das sich auf sich Beziehende, als ruhend, als einfache Unmittelbarkeit; Denken ist das Allgemeine als thätiges, als Vermittelung seiner mit sich selbst. Seyn ist das Denken nur in Einer seiner Bestimmungen, es ist als Seyn ein Gedanke, der erste des Denkens; es ist im Denken, ist das Denken als Ab-

stractum, der Prozeß als Ruhe, und die Ruhe ist selbst nur eine Weise, eine Form des Prozesses.

Um diesen Unterschied weiß Descartes nicht. Er spricht das Seyn nicht als das Seyn, sondern als Ich bin aus; er kann nicht anders, weil er das Denken nur erst als: Ich denke ausgesprochen hat. Das Denken nur als Ich denke fassen und um jenen Unterschied nicht wissen, das ist ein und derselbe Mangel. Freilich ist das Denken nur als Denkendes, somit als Ich; aber das Ich, was das Denkende des Denkens ist, heißt nicht mehr Ich, sondern, wie wir gezeigt haben, Seyn. Die Identität von Ich denke und Ich bin in ihrer Wahrheit, ist das Seyn und als solches das Werden. Das Werden ist das Ich in seine Wahrheit, in das Element der Idee erhoben; als Werden fängt Ich an Idee zu seyn. Bei Descartes ist die Identität des Denkens und des Seyns nur das Ich in der selbst noch subjectiven, beschränkten Form des Ich; das Denken ist ihm nur Ich denke, das Seyn nur Ich bin — so ist sein Ergo — die Untrennbarkeit, das Eine Wesen beider — das Ego.

Das ist der Unterschied zwischen Gewißheit und Wahrheit, dessen Hegel in seiner Geschichte der Philosophie in Rücksicht auf Descartes erwähnt. Das Ich als Ich, ob auch als ewigseyend in seinem Denken erfaßt, ist noch nicht die Wahrheit.

Darum — und wenn er auch an Allem zwei-

felt — zweifelt er doch nur. Zweifeln ist die selbst noch subjective Weise der Abstraction, der Negation. Wenn er für dubitare auch evertere, negare, pro falso habere sagt, und diese Ausdrücke als gleichbedeutende gebraucht, so bedeuten sie ihm eben nichts anderes als dubitare. Nicht wirklich, nicht aus der in Allem waltenden Kraft des Logos wird Alles negirt, aus der Dialektik seiner selbst — wie Hegel dies in der Phänomenologie versucht hat; — und ebensowenig ist de omnibus dubitandum est der energische Entschluß des Subjects, der unsern Anfang bildet, und der eben um seiner Energie willen nicht zu dem Resultate Ich, sondern zum Seyn führt, welches das Werden der Idee ist. Wenn die Abstraction sich wirklich als totale vollbringt, sich wirklich vertieft in das wahrhaft Allgemeine, in den Grund des Logos — so versinkt in ihr das Ich als Ich; sich vollendend und erfüllend im Logos ist Ich, als Seyn, Werden. Descartes stellt Alles nur dahin — sein dubitare, sein negare, ist ein rejicere — er schiebt Alles bei Seite, nur vorläufig, nur einstweilen, nur für so lange, bis für das Ich die Gewißheit seiner selbst und durch diese Gewißheit ein kritisches Auge für Alles gewonnen ist. Nachdem die Regel der Gewißheit: Alles ist wahr, was ich so deutlich und klar erkenne, wie daß Ich bin indem ich denke — aufgestellt worden; tritt Alles, was früher

bezweifelt wurde, wieder in die denkende Betrachtung ein, gerechtfertigt und sanctionirt in höchster Instanz — durch die Idee Gottes; denn von dieser weiß ich so gewiß, wie von mir selber. Die Gewißheit meiner selbst ist die Untrennbarkeit von Denken und Seyn in mir, im Ich. Eben diese Untrennbarkeit, aber nicht im Ich, nicht als Untrennbarkeit von Ich denke und Ich bin, sondern als totale absolute Allesumfassende, als die Untrennbarkeit des Denkens und des Seyns, alles Denkens und alles Seyns, — d. h. als die Untrennbarkeit der Idee und der Natur — ist die Wahrheit. Das ist Gott. Sein Begriff ist seine Existenz. Wer ihn anders begreifen wollte, denn als existirend, der würde ihn gar nicht begreifen; der würde innerhalb des Endlichen stehn bleiben und sich nicht zum Unendlichen erheben. Die Gewißheit meiner selbst hat nur mich selbst zum Inhalt und sonst nichts; an Allem muß ich ja zweifeln, um nur sie zu gewinnen; die Wahrheit dagegen ist der Inbegriff allen Inhalts, die freie schöpferische Form ihrer selbst der Idee und des Alls.

So wird die Wahrheit von Descartes nicht nur in subjectiver Weise, als Selbstgewißheit; sondern auch in objectiver, als Wahrheit, als die Totalität ausgesprochen, die wir Gott nennen. Aber nur ausgesprochen hat er sie, diese absolute Untrennbarkeit des

totalen Begriffs und des totalen Seyns; bewiesen hat er sie nicht, ebensowenig wie seine Vorgänger und seine Nachfolger. Der Mangel in Allen ist der Eine, daß sie sämmtlich nicht dialektisch gewesen. Dies Zeugniß giebt er sich selber in der denkwürdigen Stelle, welche die Einsicht in die Art seines Philosophirens und die Kritik desselben enthält: „nihil ad suum *contrarium sive ad destructionem sui ipsius ex propria natura* ferri potest.“ Darum muß er sagen: „haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant.“ — Indem er nun in dieser undialektischen Weise die Idee und das heißt die Existenz Gottes als die Wahrheit ausspricht, so scheint er in einen Widerspruch zu gerathen, und der Einwurf, der interessanteste der ihm gemacht worden, scheint ihm mit Recht gemacht werden zu können, nämlich der: er könne gar nicht wissen, daß das denkende Ich existire, bevor er nicht wisse, daß Gott existire — denn dieser seye ja, wie er selbst sage, eben als die Wahrheit und als der wahrhaftige, das Princip des Wissens. Dies, was das eigentliche Princip, also das ursprünglich Beweisende seye, beweise er aus dem, was erst aus jenem abgeleitet und gefolgert werden könne — nämlich aus der Gewißheit seiner selbst des denkenden Subjects und der daraus entspringenden Regel: Was ich so klar und deutlich einsehe, wie daß ich bin indem ich denke, ist wahr. Hieraus folgere

er, Gott existire, weil er deutlich einsehe, daß die Existenz nothwendig in seinem Begriffe enthalten seye.

Allerdings hatte er gesagt: „Die Gewißheit und Wahrheit jeder Erkenntniß hängt einzig von der Erkenntniß des wahrhaftigen Gottes ab, so sehr, daß, ehe ich ihn erkannt, ich von keinem anderen Dinge etwas gründliches wissen kann.“ Dies aber, bemerkt er, seye kein Widerspruch — denn: „ubi dixi nihil nos certo posse scire nisi prius deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum *conclusionum, quarum memoria potest recurrere cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus*. *Principiorum* enim notitia non solet a dialecticis *scientia* appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, *prima* quaedam notio est quae ex *nullo syllogismo* concluditur; neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem *per se notam simplici mentis intuitu* agnoscit: ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne quod cogitat, est sive existit*, atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis ut generales

propositiones ex particularium cognitione efformet.“ Also das Wissen um die Existenz des Selbstbewußtseyns ist kein vermitteltes, sondern ein unmittelbares. Das Wissen um die Existenz Gottes ist das Princip der Wahrheit für die Erkenntniß alles desjenigen, was das Selbstbewußtseyn nicht selber ist; nicht aber für dieses — denn sein Princip ist eben nur die Gewißheit seiner selbst.

Klarer kommt die Sache heraus in der Entgegnung auf einen andern Einwurf, in den Worten: „cum dicitis *in nobis ipsis sufficiens reperiri fundamentum ad ideam Dei formandam*, nihil a mea opinione diversum affertis: ipse enim expresse dixi, *hanc ideam mihi esse innatam*, *sive non aliunde quam a me ipso mihi advenire*. Concedo etiam ipsam posse formari, licet ens summum existere *nesciremus*: *sed non si revera non existeret*; nam contra monui *omnem vim argumenti in eo esse quod fieri non possit ut facultas ideam istam formandi in me sit nisi a Deo sim creatus*.“ — Das ist vortrefflich; Descartes ist im vollsten Rechte der Vernunft.

Das Sachverhältniß wäre folgendermaßen darzustellen: Von der Gewißheit des Selbstbewußtseyns, des an Allem zweifelnden, denkenden, wird ausgegangen. Es ist; cogito ergo sum. Aus diesem Princip folgt der Satz: Alles was eben so klar und deut-

lich erkannt wird, ist wahr. Hieran knüpft sich alles Weitere, der Übergang zum absoluten Princip und zu den Dingen. Dies absolute Princip ist Gott. Er ist auctor omnium rerum, fons luminis, Ursach seiner selbst und aller Dinge. Was ist, ist durch ihn. Also muß auch die Überzeugung von seinem Seyn, die zunächst aus der Gewißheit meiner selbst und der daraus entspringenden oder vielmehr jene Gewißheit selbst seyenden Regel: Alles was eben so klar und deutlich erkannt wird ist wahr, gesetzt zu seyn schien, ursprünglich vielmehr durch ihn in uns gesetzt seyn. Denn diese Überzeugung, das Ziel der Erkenntniß am Faden der Gewißheit unserer selbst, möge so wahr seyn wie sie wolle, folgt doch immer nur aus seiner Idee — der absoluten ewigen Einheit des Begriffs und des Seyns — und diese Idee ist eine von ihm in uns gesetzte, eine innata. Die Überzeugung von seinem Seyn, die objective Gewißheit, die Wahrheit, ist also durch ihn in uns, vermittelst der Gewißheit des Selbstbewußtseyns, der klaren und deutlichen subjectiven Erkenntniß. Nun ist Er aber Ursach von allem; also auch von meinem Selbstbewußtseyn. Auch cogito ergo sum, das unmittelbar Gewisse, ist ursprünglich nur durch ihn, ist eine idea innata, eine göttliche Thatsache. Ich selber freilich gebe sie mir durch mein Thun; aber daß ich sie mir überhaupt geben kann, das ist seine Gabe in mir, ihr ur-

sprüngliches Gegebenseyn durch ihn. Ich ist — auf seinem Seyn beruht für es das Seyn Gottes; aber nur weil Gott ist, ist es und Er für es. Auf der Gewißheit des Selbstbewußtseyns beruht alle Wahrheit für das Selbstbewußtseyn; aber die Wahrheit an und für sich beruht nur auf sich selber, und nur sie selber kann die Quelle der Kraft zur Wahrheit seyn, der Kraft, die in dem Selbstbewußtseyn liegt. Gott ist die Quelle meiner Thätigkeit, aber die Thätigkeit, als wirkliches Thun, ist mein. Er ist der Grund meines Denkens; aber Ich denke — so bin ich; und indem ich so bin, bin ich unmittelbar mein, vermittelst seiner.

Grade die Art und Weise dieses Gedankenganges, diese Form eines Zirkels, einer in sich geschlossenen Vermittlung, um die er angegriffen worden und die dem beschränkten Verstande ein Unbegreifliches ist; grade diese gereicht dem Descartes zum höchsten Ruhme und macht das eigentlich Speculative in ihm aus. Die Natur des Absoluten ist, sich zu unterscheiden, sich selbst als sein Anderes zu setzen, und aus dieser Unterscheidung, die seine Offenbarung ist, sich in sich zurückzunehmen oder in derselben für sich zu seyn. Indem das Gesetzte sich nun zurückführt in das Setzende, entsteht der Schein, als beruhe das Setzende auf dem Gesetzten als ein davon Abhängiges und aus ihm Gewordenes. Es beruht aber nur auf dem Zu-

rückführen des Gesetzten in es, d. h. auf der Offenbarung der Abhängigkeit des Gesetzten, d. h. auf sich selbst dem Unabhängigen, denn die Zurückführung des Gesetzten ist die Manifestation der Ursprünglichkeit des Setzenden. Was zuerst in's Daseyn tritt, das erscheinende Erste ist niemals das wahrhafte prius — sondern nur das Mittel ist es, das prius den Grund hervorzuheben. Worin sich etwas aufhebt, wozu es sich entwickelt, daraus muß es hervorgegangen seyn, das muß die Wurzel seines Daseyns, der Trieb seiner Entwicklung seyn. Das erste unmittelbare Wissen begründet nicht die Wahrheit; sondern aus der Manifestation seines Begründetseyns, d. h. seines Zu-Grundegehns in ihr, begründet sich die Wahrheit — und zwar für jenes sowol wie für sich; denn für sich ist sie nur, insofern jenes in ihr ist.

Auch Fichte hat mit dem absolut Gewissen, dem thätigen, sich durch's Denken schaffenden und also seyenden Ich angefangen — aber als in der Reife der Zeit stehend, einerseits nicht mehr auf der bloßen Grundlage des Zweifels, sondern aus der totalen freien Reflexion, aus dem Grunde selber; andrerseits zu höherem Endzweck, mit dem Interesse der wahrhaft speculativen selbst schon absoluten Aufgabe: die Denkbestimmungen aus dem Ich zu entwickeln.

Was seine Philosophie dennoch, trotz ihres Un-

terschieds gegen die Cartesische Metaphysik, in gleichfalls subjectiver Mangelhaftigkeit und Beschränktheit, obwol in einer solchen, die selbst schon auf dem Übergange zur Totalität steht und gleichsam der letzte Standpunkt ist unter dem Gipfel, verharren läßt, das liegt in dem Umstand, daß die Wissenschaftslehre eine Logik ist ohne das Seyn, ohne den Inhalt; daß Ich alles Object wohl haben und es selber seyn soll, daß aber zugleich dieses totale Seyn für das Ich ein Sollen bleibt und bleiben muß; oder — auch so kann der Mangel ausgesprochen werden — daß die Wissenschaftslehre von zweien Sätzen ausgeht, nicht dialektisch ist im höchsten Sinne, im Sinne einiger Entwicklung, der Entwicklung des Einen aus sich zu Allem; daß sie mehr suchend, findend, nach außen hin entdeckend sich verhält, als schaffend, schaffend aus dem Absoluten, erfinderisch in Gott; daß die Lösung im dritten Satz nur erst ein „Machtspruch" ist, und das heißt eben ein Sollen, eine äußerliche Versöhnung des entzweiten Anfangs, eine quantitative Ausgleichung, eine Lösung, die da sagt, die Lösung in letzter Instanz, in Wahrheit, sey unmöglich — und für sich leider das Recht hat dies zu sagen, weil sie eben aus ihrer Unwahrheit die wahre Lösung sich unmöglich macht; daß dieser Machtspruch, anstatt ein Spruch der Macht zu seyn, vielmehr ein Spruch der Ohnmacht ist — denn wer thut ihn? das vom Nicht-

Ich beschränkte Ich; daß eben um dieser — theologischen — Schranke willen, die, je beweglicher und veränderlicher sie erscheint, nur um desto sichrer feststeht, die Absolutheit, die für das Ich in Anspruch genommen wurde, in der Theorie in das inhaltlose Abstractionsvermögen zusammensinkt und im Practischen in das Sehnen, in das unerfüllte Streben; daß auf diese Weise ein steter unaufgehender Rest, eine unauflösliche Fremdheit des Objects übrig bleibt, „die begrenzte Handlung“ nur „da ist,“ aber die Grenze nicht zu ihrem freien Begriffe sich entwickelt; daß — um es mit Einem Worte zu sagen — die Wissenschaftslehre nur erst aus der Reflexion, wenn gleich aus der totalen, aber noch nicht aus der Idee philosophirt.

So bleibt das Ich nur Ich. Hätte Fichte zu zeigen vermocht, daß aller Inhalt in das Ich zurückgeht, am Inhalte zu zeigen vermocht, wie er sich zum Selbstbewußtseyn verklärt, so hätte er ihn auch aus dem Ich innerhalb desselben — welches dann eben nicht mehr Ich, sondern absolutes, für sich selbst seyendes unendliches Subject-Object wäre — ableiten können. So aber steht bei ihm das Ich nur in Wechselbestimmung mit dem Nicht-Ich, und zwar in unbegriffener, selbst noch fixirt und gebunden durch eine Annahme, durch eine äußerliche Voraussetzung — wird nicht zu dem Ich, welches als Nicht-Ich für sich selber ist ganz und gar, absolut, sondern nur

„zum Theil“ macht es das Nicht-Ich zu sich selber, wird selbst somit nur „zum Theil“ unendlich, das heißt, es wird in Wahrheit nicht unendlich, es bleibt, wie es ist, wie es seyn soll — hier liegt das eigentliche Sollen des Zieles, in der Fessel des Anfangs — wie es ist oder vielmehr seyn soll, endlich und beschränkt.

Hegel sagt vom ersten Satze: „an ihm selbst ist kein Unterschied, kein wahrer Inhalt.“ Ganz richtig. Er ist die reine Selbstbewegung, die absolute Form allen Inhaltes, die aber als „A = A“ selbst noch inhaltslos ist — die reine Reflexion, nicht der Begriff. Fichte hat die Form gefunden, aber nicht vermittelst des Inhalts, wie Hegel kraft des Erweises der Phänomenologie, sondern unmittelbar, die in ihrer Unendlichkeit selbst noch endliche Form; darum hat er sie ganz richtig Ich genannt. Er hat den Inhalt gefunden, aber nicht als Resultat des absoluten von aller Endlichkeit sich befreienden — durch Aufopferung der letzten Eigenheit des Ich, durch das Vergessen des eigenen Namens sich befreienden — Entschlusses wie wir, sondern als eine empirische Thatsache des Innern, nicht als Seyn, sondern als Selbstbewußtseyn, dessen Thathandlung, innerhalb seiner subjectiven Bestimmtheit, nie zur absoluten, nie zu einer solchen Handlung werden kann, welche die Äußerlichkeit seiner Realität, die empirische Sachlichkeit seines

Ursprungs, völlig zu idealisiren vermöchte. Die absolute Selbstbewegung der Form und des Inhalts, die einige schöpferische totale, ist der Geist als Idee; diese lebendige Totalität in abstracter Weise ist das Ich. Das Ich ist wohl Alles, aber nicht als Ich, sondern nur dann, wenn es aus Allem für sich, wenn Alles zu ihm geworden ist — dann aber heißt es der Geist.

Die leere Form, die Fichte gefunden, ist die Gewißheit; durch den Inhalt wird sie zur Wahrheit. Sie wird es dadurch, daß sie den Inhalt, der zunächst von außen kommt und als gegebener erscheint, formt. Nachdem sie ihn so als ihren eignen manifestirt hat, formt sie sich dann aus sich selber als die inhaltsvolle concrete Form. Der Inhalt ist das Entgegen, das Nicht-Ich des Ich, des Setzens. Wird er geformt, als Selbstbewußtseyn begriffen, als Eine Totalität gefaßt, so wird dem Ich, dem Formenden, hiedurch offenbar, daß es das Entgegen, den wirklichen totalen Unterschied, an ihm selber hat — offenbar auf negative Weise. Es ist dann aller Inhalt, ebensowol vermittelst seiner selbst, seiner Thätigkeit, als auch vermittelst des Nicht-Ich; deshalb nenne ich diese Weise die negative; das ist: die phänomenologische. Die affirmative ist die logische, die absolute Formthätigkeit, die Offenbarung der Form als der freien Alles was ihr ewiges Leben ausmacht selbst schaffen-

den Wahrheit — das Thun der Idee, sich als den Inbegriff allen Inhaltes, zu dem sie, in phänomenologischer Weise, als Ich, zum Theil nur erst geworden, zu begreifen, d. h. sich als solchen einzig und allein aus sich selber zu produziren, sich als die Einheit des Ich und Nicht-Ich, des Setzens und des Entgegensetzens, zu erweisen aus dem absoluten Setzen, kraft desselben — die Einheit des Setzens und Entgegensetzens als Eine absolute sich selber setzende, als eine solche, für die alles Gesetztseyn nur ihr eignes Sich-selber-Setzen ist.

Darum beginnt die Hegelsche Logik mit dem, womit die theoretische Wissenschaftslehre endet, mit der Abstraction; aber nicht wie diese mit der Abstraction als dem „Abstractionsvermögen," mit dem Abstrahirenden, dem Ich; sondern mit der unendlichen, d. i. der vollendeten, totalen, absolut vollbrachten, mit dem Seyn; nur nachdem das Ich, vermittelst der Phänomenologie, als aller Inhalt, wenn auch erst an sich, manifestirt worden, war dies möglich. Aus demselben Grunde ist Seyn Nichts; absolutes Setzen ist sogleich an ihm selber Entgegensetzen, absolutes d. h. solches, was auch in seinem Beginne schon an sich die Totalität ist, die Form, welche an sich schon die Macht hat über allen Inhalt. Diese Form, das absolute Setzen, in ihrem anfänglichen reinen Elemente, heißt Werden.

In näherer Beziehung zu unsrem Anfang als Descartes und Fichte, stehen die Eleaten. Hegel sagt in dieser Rücksicht (Logik I. p. 79) „den einfachen Gedanken des reinen Seyns haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides, als das Absolute und als einzige Wahrheit, und in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfaßt, ausgesprochen: nur das Seyn ist, und das Nichts ist gar nicht;" und p. 86: „Was das Erste in der Wissenschaft ist, hat sich müssen geschichtlich als das Erste zeigen. Und das eleatische Eine oder Seyn haben wir für das Erste des Wissens vom Gedanken anzusehn; das Wasser und dergleichen materielle Principien sollen wohl das Allgemeine seyn, aber sind als Materien nicht reine Gedanken; die Zahlen sind weder der erste einfache, noch der bei sich bleibende, sondern der sich selbst ganz äußerliche Gedanke." — Es könnte nach diesen Angaben vielleicht den Anschein haben, als meine Hegel, das Seyn der Eleaten und das, mit dem er seine Logik beginnt, seyen dasselbe. Doch ist ein wichtiger Unterschied zwischen beiden aufzufassen, den übrigens schon die Worte „als das Absolute und als einzige Wahrheit" andeuten, nämlich dieser: daß den Eleaten Seyn das Letzte, uns das Erste ist. Ihnen ist es absolutes Princip, Anfang und Ende zugleich,

die

die Totalität; uns nur der gemeinte Anfang, der haltungslose Moment, die Stille des Unmittelbaren, der stumme Hauch im Schöpfungsprozesse des Absoluten. Unser Seyn ist das Seyn der Eleaten, aber durchleuchtet von der Wahrheit, zu der es die Entwicklung der Philosophie verklärt hat, das Seyn als Werden, das Seyn als Nichts. Unser Nichts ist ein völlig anderes als das Nichts der Eleaten, ist nicht dasjenige — und hierin liegt die eigentliche Offenbarung des Unterschieds zwischen ihrem Seyn und dem unsrigen — von dem sie sagen und von dem gesagt werden muß: „es ist gar nicht," das Nichtige, Vergängliche, Endliche; sondern vielmehr das, was das Seyn ist im Seyn, das von-sich-selber-Seyn des Seyns, das Seyn als Werden.

Dies bringt einen Punkt zur Sprache, wo ich wieder abweichen muß von Hegel. Ich meine den Nachweis des Nichts in der Geschichte der Philosophie.

Für das Seyn als historische Grundlage nennt er die Eleaten; für das Werden den Heraklit (p. 80: „der tiefsinnige Heraklit hob gegen jene einfache und einseitige Abstraktion den höheren totalen Begriff des Werdens hervor, und sagte: das Seyn ist so wenig als das Nichts, oder auch Alles fließt, das heißt, Alles ist Werden.") — für das Nichts — die Buddhisten. Es heißt p. 80: „In orientalischen Systemen, wesentlich im Buddaismus ist bekanntlich

das Nichts, das Leere, das absolute Princip.“ Und (Encycl: p. 169:) „Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das unbestimmte, schlechthin form- und damit inhaltslose ist; — oder auch, daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraktion.“

Weil Hegel keinen Unterschied zwischen dem Seyn und dem Nichts angegeben, so mußte er, wollte er für den bei aller Identität des Inhalts doch einmal anderen Ausdruck des Seyns, für das Nichts, auch eine andere historische Erscheinung, als die Eleaten, ansprechen, zu einem orientalischen Systeme — denn Gott als Ding-an-sich oder als höchstes Wesen heißt doch eben Ding-an-sich oder höchstes Wesen, und nicht Nichts — seine Zuflucht nehmen; obwol dies, und namentlich in der Logik, für eine Inconsequenz kann angesehen werden, da er an anderm Orte den Orient von der eigentlichen Geschichte der Philosophie ausdrücklich ausschließt.

Aber zwischen dem Seyn und dem Nichts ist ein wirklicher Unterschied, wenigstens glaube ich ihn nachgewiesen zu haben. Hienach würde jene Annahme,

die im Widerspruch mit dem Ausschließen des Orients nur als eine Inconsequenz erscheint, völlig dahinfallen. Dürften die Buddhisten auch für eine logische Kategorie als historische Grundlage gelten, so dürften sie es doch nicht für das Nichts — wenn anders Nichts die Erinnerung des Seyns, das Wissen des Seyns um sich selber bedeutet — sondern, da sie nach Hegel mit ihrem Nichts dieselbe Abstraction wie die Eleaten durch das Seyn aussprechen, nur für das Seyn; wo sie dann zunächst als entbehrlich, aus einem andern Grunde aber, der sie tief unter die Eleaten stellt und auf den wir sogleich kommen werden, sogar als unzulänglich erscheinen.

Die Frage ist: welche Epoche der Geschichte der Philosophie wird in der Logik durch das Nichts repräsentirt? Ich antworte: der Ursprung der Dialektik. Die Eleaten sind die Erfinder der Dialektik; sie haben die Nichtigkeit des Nichtigen erwiesen, und nur darum sind sie die Väter der Wissenschaft. Wissen ist Erweisen. Wissen heißt klar seyn; die Klarheit in ihrer Kraft, in ihrer Energie, und nur als Energie ihrer selbst ist die Klarheit, heißt Erweisen. Wissen bedeutet, Alles, was als Seyn erscheint, in seinem Werden zu begreifen. Nur weil Gott alles Seyn ist als Werden seiner selbst, ist er das Wissen und alles Wissen. Die Wissenschaft ist die Freiheit — d. h. die Macht, welche die Güte selber ist; die Macht,

die Jeden, der aus freiem Entschluße, aus der Begeisterung ihr sich hingiebt, mächtig werden läßt ihrer Macht, indem sie ihn verklärt mit ihrer Klarheit, ihm die Kraft des Erweises gönnt, den Einblick in das Werden des Seyns, die ewige ungestörte Sicherheit des Objects, den wandellosen Genuß der göttlichen Habe, — mit Einem Worte, die Weisheit; welche die Ruhe ist im Thun. Das heißt der Friede Gottes. Der Charakter des Wissens und somit die Aufgabe der Philosophie ist, Alles was als That erscheint, aufzulösen zum Thun. Jedes Thun als That ist ein Räthsel. Der Geist ist That in der Natur und in der Geschichte. In der Geschichte ist die Gegenwart immer nur als Vergangenheit und immer nur als Zukunft; sie ist des Geistes selbstbewußte selbst geistige Zeitlichkeit, darin er sich entäußert als eine zweite Natur, in der die äußerliche gleichsam aufsteht und wandelt im Tag des Bewußtseyns; — sich entäußert, d. h. ausspricht, um, wie aus der sinnlichen Natur, denn auch diese ist nur eine Entäußerung seiner selbst, so auch aus der geistigen, nur inniger noch, sich zu vernehmen. Das Wissen ist das Erlösungs- und Auferstehungsfest aller Natur, der sinnlichen und der geistigen, der Gebilde und der Thaten. Indem die Philosophie die Religion frei macht in alle dem, was in derselben Natur ist und Geschichte, offenbart

sie dieselbe im Geist, als ewige Gegenwart. Nur das ewig Gegenwärtige ist die Freiheit. —

Die Eleaten nun, wie gesagt, haben die Nichtigkeit des Nichtigen erwiesen, das Negative negirt; sie haben nicht nur gezweifelt, nicht nur abstrahirt von den Dingen, sondern wirklich negirt, auf wissenschaftliche Weise, oder sind dialektisch verfahren. Sie sind die Väter der Wissenschaft, weil sie den Gedanken, das Allgemeine, in seiner Reinheit, als das Seyn ausgesprochen haben, aber eben diese Reinheit des Seyns liegt in der Kraft des Erweises, daß das Nichts gar nicht ist. Dies ist der Hauptsatz ihrer Lehre. Nur hiedurch unterscheiden sie sich total von den Joniern und den Pythagoräern wie von den Orientalen, die denselben Inhalt haben, aber in mangelhafter Form. Solch ein Großes ist es um die Form. Der Inhalt des Absoluten, Gottes, ist darum in höchster eigenster Wahrheit nur in Form der Wissenschaft, in dialektischer Art, denn nur so ist er in der Klarheit seines Erweises, in der sichern Energie seiner Manifestation, nur so individualisirt sich die absolute Gattung.

Sie negiren also das Endliche, das Beschränkte, das Nichtseyende, weil sie mit dem unsinnlichen Seyn anfangen, weil das Unendliche in freier Allgemeinheit, als erster reiner Gedanke ihr Prinzip ist; aber weil sie wirklich, auf wissenschaftliche, dialektische Weise ne-

giren, so besteht dies ihr Negiren in dem Negiren der Funktion des Endlichen, in dem Negiren der sinnlichen Bewegung, welche die Gewalt der Zeit in der Räumlichkeit ist; erst hiedurch, daß sie die Seele des Endlichen auflösen, poniren sie die Funktion des Unendlichen, die Bewegung des Gedankens. Wie denn Hegel sehr schön sagt: „indem Zeno die sinnliche Bewegung bekämpft, giebt er sie sich." Dies ist die Rechtfertigung ihres Negirens, nur durch diese Rechtfertigung hat es philosophischen Werth.

Ihre Dialektik ist somit keine äußerliche, kein sophistisches Räsonnement, sondern sie erfaßt wirklich die Seele der Dinge, deckt den wahrhaften Widerspruch auf, der in der sinnlichen Bewegung enthalten ist; dennoch ist sie erst subjectiv. Nicht das Absolute selber ist dialektisch, sondern sie, die Philosophen sind es für das Absolute. Oder mit andern Worten ausgedrückt, ihre Dialektik ist erst von negativer Bedeutung, die Dialektik in ihrem Anfange; der Widerspruch erscheint ihnen nur als die Zerstörung desjenigen, in dem er sich findet, und sie sprechen aus diesem Grunde das Ewige, Unendliche aus als das Unbewegte, Unveränderliche, als das Eine, als das ruhende Seyn.

Dieses Seyn, dies ruhende unbewegte, faßt Heraklit zuerst, indem er die Bewegung, den Widerspruch, die Dialektik als das Absolute im Abso-

luten selber erkennt, in höherer Wahrheit auf, als das Werden. Wir haben ihn deshalb als den Urheber des eigentlichen speculativen Philosophirens anzusehn. Die speculative Philosophie ist diejenige, welche Gott als Werden, und in des Werdens Vollendung als Geist begreift. Nur dieses Wissen schauet Gott, denn nur dieses ist in Gott. Nur dieses weiß unmittelbar, weil nur dieses das Wahre weiß, weil es allein das ist, was Wissen genannt werden sollte: die absolute Vermittlung des Endlichen und des Unendlichen; das Wissen, in welchem die Dialektik affirmativer Art ist, in welchem sie nicht nur den Tod des Endlichen, sondern das Leben des Unendlichen selber bedeutet, in welchem sie des Endlichen Vernichtung als seine Auferstehung im Ewigen schauen, und in diesem, dem letzten Sinne des Endlichen, den Reihen des Endlichen selber als eine Feier der Seligkeit betrachten, seinen Chor als die Harmonie der göttlichen Lust und Liebe erklingen läßt. Dieses Wissen beginnt in Heraklit, dem dunklen, von Ephesus.

Die Eleaten, kann man sagen, sind in ihrem Thun unendlicher als ihr Unendliches selber. Nicht das Endliche allein, auch die Bewegung des Gedankens, der Lebensodem des Absoluten, sein Wort, ist bei ihnen außer dem Absoluten. Die Erscheinung ist gar nicht und das Gesetz ist stumm; die Welt ist todt und Gott lebt nicht, denn er gebiert sich nicht.

Nur sie, die Denkenden, in der Thätigkeit, die sie dem Diesseits, als dem sich Widersprechenden, und dem Jenseits, als dem Producte, nehmen, sind absolut — absolut für uns, für die Geschichte und für den Geist, dem sie, in ihrem Wissen unwissend, dienen.

Wem also eignet unser Nichts, das logische? wen repräsentirt es? Den Heraklit; denn es ist die Macht des Werdens, das Wissen des Seyns um sich selber, das Seyn des Seyns, das Wort der absoluten Dialektik, kraft dessen es sich ausspricht in seiner Wahrheit. Seyn ist nichts andres als Werden, Werden zu seyn das ist sein Seyn; aber festgehalten als das abstracte Seyn, gewußt als nur-Seyn, ist es so nichtig als das Nichtige selber. Das Seyn ist so wenig als das Nichts; beide, jedes für sich, sind nicht; dies gedoppelte Nichtseyn in Einem, das heißt Nichts, unser Nichts. Und dies spricht Heraklit aus. Nichts ist der negative Ausdruck des Werdens, sein Anfang aus sich selber, die Tilgung des falschen Scheines, als ob es aus dem Seyn entspränge. Ehe die Wahrheit in der Welt sich ausspricht als Affirmation ihrer selbst, spricht sie sich als Negation des Unwahren aus. So in Heraklit. Er findet die Eleaten vor; von der Mangelhaftigkeit ihres Princips ist er genöthigt auszugehn, diese Mangelhaftigkeit muß er zunächst negiren, so sagt er: das Seyn ist so wenig als das Nichts; — die Erkenntniß,

die wir mit dem Einen Worte Nichts bezeichnen, weil sie schon die Erkenntniß des Werdens selber ist — das heißt affirmativ: Alles, das Wesen die Wahrheit von Allem, das Absolute, ist Werden. Seyn ist nicht unbewegt, nicht leer, sondern es ist die Bewegung seiner selbst und darum voll von sich; es ist nicht Seyn, sondern vielmehr Werden zu nennen.

Die Eleaten haben wohl wirklich negirt, aber nur die Dinge, das Endliche haben sie negirt, nicht den Gedanken selber in seiner Beschränktheit, das Unendliche als Verstand, als Abstraction. Wie das Seyn noch nicht der wirkliche Anfang, sondern erst das Element des Anfanges ist, so ist ihre Dialektik auch noch nicht die objective, die absolute, die des Absoluten, des Seyns selber. In der Wahrheit, im Werden, sind weder die Dinge das nur Nichtige, noch ist das Unendliche das Unbewegte, das nur-, das abstract-Unendliche. Daß das Seyn als das Unendliche, als das absolute Seyn, als das Seyn des Denkens, als der Gedanke Seyn das Werden ist, das eben heißt, daß die Dinge, das Endliche, als der Widerspruch nicht nur vernichtet, sondern vielmehr grade vermittelst des Widerspruchs, vermittelst dieser ihrer Auflösung enträthselt sind, gelöst vom Banne der Vernichtung, erhalten und gerettet, erklärt und verklärt im Unendlichen. Denn wenn das Un-

endliche als das Werden erkannt ist, so ist es erkannt als die Harmonie — des Widerspruchs.

Den wirklichen Anfang der Philosophie hat Heraklit gemacht. Die Verwirklichung, durch die er wirklich geworden, ist das Nichts, die Erkenntniß: das abstracte Seyn ist so nichtig als das Nichtige selber. Darum ist Heraklit der Erfinder, d. h. das erste Organ der wahrhaften Dialektik, der Kunst, Alles zu erhalten im Geiste Gottes. Die wahrhafte Dialektik hebt Alles Nichtige auf, nimmt Jedem sein Theil Nichtiges, und giebt ihm die Wahrheit indem sie es der Wahrheit giebt. Sie ist die Ehrenkunst der Wahrheit, der echte Arzt der menschlichen Ehre; der Wahrheit die Ehre geben — und ihre Ehre giebt man ihr, wenn man sie erkennt, wenn man um ihre Organisation weiß — das heißt dialektisch seyn. Man kann wohl sagen: auch das abstracte Seyn, obwol es gegen den Begriff Gottes gehalten, nur seine anfängliche und darum ärmste Definition ist, ist dennoch voller und wahrhafter, als alles endliche Seyn; aber man muß nicht vergessen, daß auch dies vom Seyn nur gesagt werden kann im Sinne des Werdens, in dem Sinne, daß es selbst schon Moment oder Element des Werdens ist, denn nur so erst wäre es eine Definition Gottes. Der wirkliche Anfang ist der, welcher Anfang und Fortgang zugleich ist. — Weil jedoch die Eleaten das Element des wahrhaften

Anfanges gefunden, weil sie wissenschaftlich negirt haben, weil, um einen Schellingschen Ausdruck zu gebrauchen, „der philosophische Kunsttrieb" in seiner bildenden genialischen Kraft sich doch in ihnen zuerst geregt hat, so ist wenigstens innerlich in ihrem Princip, in ihrem Beginne, der Fortschritt schon enthalten; und in dieser Rücksicht, aber auch nur in dieser, ließe sich ihrerseits ein Anspruch an die Erkenntniß, die wir das Nichts nennen, rechtfertigen. Stets aber müssen wir im Auge behalten, daß ihr Nichts die Nichtigkeit des Nichtigen; das unsre grade die Leerheit, die Leblosigkeit ihres Seyns und das von sich selber Vollseyn, die Bewegung und das Leben des wahren Seyns, des Werdens, bedeutet. Ein Abstractes ist ein Inhaltarmes, ein Concretes ein Inhaltreiches; Seyn ist das Werden als abstractes, Werden das Seyn als concretes. Werden ist nichts andres als Seyn; sich selber schaffendes Seyn das heißt Werden. Warum ist Seyn nun inhaltleer und Werden inhaltsvoll? In beiden ist derselbe Inhalt; aber im Werden ist er in gedoppelter Weise, das heißt, als Form. Den Inhalt als Form, als Verdopplung seiner selbst, haben, das heißt inhaltreich oder concret seyn. Verdoppelung ist Offenbarung. So ist der Mensch ein inhaltreicher, der sich selber zum Object geworden, der das, was im Begriffe des Menschen liegt, erlebt, erfahren hat an sich, der von sich dem Subjecte als

von der Gattung weiß. Wissen ist Verdoppelung — in höchster Gestalt, als absolute Erfüllung und Vollendung, als die freie Form des Universums, als die ewige Schöpfung Gottes selber, kraft deren er der Vater und darum der Sohn ist, heißt sie der Geist. Gott ist der Geist, bedeutet: er ist die Form, die Verdoppelung seiner selbst, der inhaltvolle, lebendige, offenbare, der dreieinige.

Was Heraklit begonnen, das hat Platon fortgeführt. In seinem dialektischen Meisterwerke, dem Parmenides — zum Ruhme der Eleaten so genannt — läßt er, im Eingang, durch den jugendlichen Sokrates, den Schüler des Heraklit, die wahrhafte Dialektik als die Aufgabe und das eigentliche Trachten der Philosophie, als ihr Wunder, verkündigen; und in wie weit er selber, er den das Alterthum den Göttlichen nennt, dieses Urbild zu erreichen im Stande gewesen, das hat er niedergelegt in dem wunderbaren Werke — den Schatz seiner eigenen reiferen Einsicht dem alten Parmenides zur Ehre und in der Treue und in der Ehrfurcht des Geistes in den Mund legend. Leider sind diese großen Dinge wenig bekannt; ja dies ewige Werk, in welchem das Licht, das Heraklit entzündet, in hoher heiliger Flamme brennt, hat zum Ruhme der Gedanken, die in ihm ihr seliges Leben führen, das gleiche Schicksal wie jener erfahren müssen, und ist von der Meinung als dunkel und von

dem wüsten Sinne des philosophirenden Pöbels als verworren verschrieen worden.

Hören wir ihm denn zu. Wir werden uns dadurch in dem bisher Besprochenen bestätigt fühlen und gefördert zugleich für das Kommende. — Die dritte Reihe der Untersuchungen lautet folgendermaßen:

„Laß uns nun auch das Dritte besprechen: Wenn das Eins ist, so wie wir es erörtert haben, muß es dann nicht, da es sowol Eins und Vieles als auch weder Eins noch Vieles ist und theilhaft der Zeit, sofern es Eins ist, einmal des Seyns theilhaft seyn, sofern aber nicht, einmal wieder des Seyns nicht theilhaft seyn? — Nothwendig. — Wird es nun dann, wann es desselben theilhaft ist, desselben auch nicht theilhaft zu seyn vermögen; oder wann es desselben nicht theilhaft ist, desselben theilhaft? — Unmöglich. — In einer Zeit also ist es desselben theilhaft, und in einer andern nicht: denn so allein kann es des Nämlichen theilhaft und nicht theilhaft seyn. — Gewiß. — Ist also nicht auch eine solche Zeit, wann es das Seyn erfaßt, und wann es dasselbe aufgiebt? Oder wie könnte es dasselbe bald haben bald nicht, wenn es nicht bald es erfaßte, bald es aufgäbe? — Nicht anders. — Das Seyn erfassen aber nennst du doch Entstehen? — Allerdings. — Und das Seyn aufgeben, nennst du das nicht Vergehen? — Ja wohl. — Das Eins also, wie es scheint, je nachdem es das

Seyn erfaßt und aufgiebt, entsteht und vergeht. — Nothwendig. — Als Eins aber und Vieles und entstehend und vergehend, muß nicht, wann es als Eins entsteht, das Vieles-Seyn vergehen; wann es aber als Vieles entsteht, das Eins-Seyn vergehen? — Freilich. — Als Eins aber entstehend und als Vieles muß es sich scheiden und sich verbinden? — Durchaus. — Ferner aber, indem es als unähnliches entsteht und als ähnliches, sich verähnlichen und verunähnlichen? — Ja. — Und wenn als größeres, als kleineres, und als gleiches — zunehmen, abnehmen, und gleichen? — So ist es. — Wann es aber, bewegt worden, stillsteht, und wann es vom Stillstehn zum Bewegtwerden übergeht, so muß es selbst doch wohl in ganz und gar keiner Zeit seyn? — Wie so? — Erst stillstehn, dann bewegt werden, und erst bewegt werden, dann stillstehn — wird doch ohne Übergang nicht stattfinden können? — Nein. — Eine Zeit aber giebt es doch nicht, in welcher etwas zugleich weder bewegt werden noch stillstehn könnte? *) — Gewiß nicht. — Und es geht auch nicht über ohne Übergang? — Augenscheinlich nicht. — Wann also geht es über? denn weder wann es stillsteht, wird es übergehn, noch wann es bewegt wird, noch wann es in der Zeit ist. — Freilich nicht. — Ist nun viel-

*) Das fixirte Entweder oder das fixirte Oder ist der Charakter der Endlichkeit.

leicht jenes Außerordentliche das, worin es ist, wenn es übergeht? — Welches denn? — Der Augenblick. Denn der Augenblick bedeutet offenbar so etwas, wie ein Übergehn von dem Einen in sein Andres; denn weder aus dem Stillstehn, so lange es noch stillsteht, geht es über; noch aus der Bewegung, so lange es noch bewegt ist; sondern diese des Augenblicks wunderbare Natur liegt eigentlich mitten inne zwischen Bewegung und Stillstand, in keiner Zeit seyend; und zu ihr und aus ihr geht sowol was bewegt wird über in Stillstand, als was stillsteht in das Bewegtwerden. — So scheint es. — Das Eins nun aber, wenn es denn einmal bald stillsteht bald bewegt wird, wird zum einen wie zum andern übergehn, denn nur so wird es beides vermögen. Geht es aber über, so geht es im Augenblick über, und indem es übergeht, wird es in keiner Zeit seyn, und dann weder in Bewegung seyn noch*) stillstehn. — Freilich nicht. — Verhält es sich nun mit den andern Übergängen nicht auch so, wenn es aus dem Seyn übergeht in das Vergehn, oder aus dem Nichtseyn in das Entstehen, daß es dann zwischen gewissen Bewegungen und Stillständen mitten inne steht, und dann weder ist noch nicht-ist, weder entsteht noch vergeht? — Es muß wohl. — Und auf

*) Dies Weder-Noch ist das absolute Entweder-Oder, die Mitte des Begriffes, die ewige Grenze.

dieselbe Weise, wenn es aus dem ~~Eins~~ zum Vielen geht und aus dem Vielen zum Eins, ist es weder Eins noch Vieles, noch scheidet noch verbindet es sich; und aus dem Ähnlichen zum Unähnlichen und aus dem Unähnlichen zum Ähnlichen gehend, ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder verähnlicht es noch verunähnlicht es sich; und aus dem Kleinen zum Großen und zum Gleichen gehend und umgekehrt, ist es weder klein noch groß noch gleich noch zunehmend noch abnehmend noch ausgeglichen. — Fürwahr. — Alles dies aber wird dem Eins widerfahren wenn es ist. — Gewißlich." —

So philosophirt Platon; und die Alten sagen aus diesem Grunde von ihm, er habe der Philosophie die Dialektik hinzugefügt. — Bei Fichte und Schelling spielt „die Einbildungskraft" eine große Rolle. Aber die wahre Einbildungskraft der Philosophie, die Phantasie der Logik, das ist die Dialektik. Der dialektische Sinn ist das allein wahrhafte „Organ", der eigentliche „innere Sinn", der schöpferische des Philosophirens. — Daß diese Einbildungskraft thätig gewesen in dem Kunstwerk seines Gedankens, daß er durchaus nach dieser producirt hat — ein Umstand, der ihn von sämmtlichen neueren Denkern von Descartes an spezifisch unterscheidet — das ist Hegels Genialität, die Genialität der freien Vernunft, die sehr selten ist, und die kein Philosoph in

höhe-

höherem Grade, ja wohl kaum in dem gleichen besessen hat, wie Er.

Entstehen und Vergehen.

Hegel, seiner Ansicht gemäß, daß der Unterschied zwischen Seyn und Nichts unsagbar seye, stellt die Verdoppelung des Werdens als Entstehen und Vergehen auf folgende Weise dar:

(Logik I. p. 108.) „Das Werden, Entstehen und Vergehen, ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts; nicht die Einheit, welche vom Seyn und Nichts abstrahirt; sondern als Einheit des Seyns und Nichts ist es diese bestimmte Einheit, oder in welcher sowohl Seyn als Nichts ist. Aber indem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Andern ist, ist es nicht. Sie sind also in dieser Einheit, aber als Verschwindende, nur als Aufgehobene. Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten Selbstständigkeit zu Momenten herab, noch unterschiedenen, aber zugleich aufgehobenen.

Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist jedes in derselben als Einheit mit dem Anderen. Das Werden enthält also Seyn und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seyns und Nichts ist; die eine das Seyn als unmit-

telbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Seyn; die Bestimmungen sind in ungleichem Werthe in diesen Einheiten.

Das Werden ist auf diese Weise in gedoppelter Bestimmung; in der einen ist das Nichts als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Nichts, das sich auf das Seyn bezieht, das heißt, in dasselbe übergeht, in der anderen ist das Seyn als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Seyn, das in das Nichts übergeht, — Entstehen und Vergehen.

Beide sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig. Die eine ist Vergehen; Seyn geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegentheil seiner selbst, Übergehen in Seyn, Entstehen. Dieß Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Seyn über, aber Seyn hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts; ist Vergehen. — Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das Eine äußerlich das Andere auf; sondern jedes hebt sich an sich selbst auf, und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner."

Es wird hier wiederum von dem Unterschied, aber mit der gleichen Inconsequenz wie früher, gesprochen, da nicht angegeben worden, worin er bestehe; ja mit noch größerer, da hier von demselben plötzlich als

von einem nicht nur gemeinten, sondern als von einem wirklichen, von ungleichem Werthe, von Gegentheil, die Rede ist. Bei alle dem ist auch hier die in Anspruch genommene Ungleichheit des Werthes nicht explizirt. Entstehen und Vergehen ist das gleiche Umschlagen des Einen Seyns oder des Einen Nichts in sich selber, — und wie könnte dies Entstehn und Vergehn heißen? — derselbe tautologische Wechsel, dieselbe Energielosigkeit, dieselbe Unbeweglichkeit der Bewegung, die dem Werden, wie es von Hegel dargestellt ist, dem aus dem nur gewähnten, unsagbaren Unterschiede entspringenden Werden zum Vorwurf gemacht werden kann. — Zufolge der Entwicklung des Werdens, wie ich sie versucht habe, würde sich die Entfaltung desselben als Entstehen und Vergehen zunächst so ergeben:

Werden ist Eine Untrennbarkeit zweier; das ist: zwei Untrennbarkeiten als Eine. Zugleich heißt Werden: ein durch das Nichts, ein als Nichts bestimmtes Seyn; ein solches kann ich sowol Entstehen als Vergehen nennen. Aber ein durch das Nichts bestimmtes Seyn heißt: ein durch sich selbst bestimmtes, ein sich selbst bestimmendes Seyn. — Hier könnte man sich vielleicht veranlaßt sehn, so fortzufahren: Indem das Seyn sich als ein solches, als ein Doppelseyn entsteht, vergeht es als einfaches Seyn — denn es geht über sich als nur-Seyn hinaus, geht in sich

zurück. Diese Erinnerung in sich, die sein Werden oder sein Entstehn ist, dies sein Zurückgehn, ist also zugleich sein Vergehen. Indem es entsteht als Werden, vergeht es als Seyn; aber Seyn ist nur Werden, so ist Vergehn nur Entstehn und umgekehrt. — Aber diese Wendung würde den Mittelpunkt der Sache verfehlen: nicht würde auf solche Weise die absolute Untrennbarkeit des Entstehens und Vergehens an's Licht treten.

Soll die Sache in ihrer Tiefe ergriffen werden, so muß es folgendermaßen geschehn: Werden ist Entstehen und Vergehen — denn es ist Seyn durch sich selber, das heißt Entstehen, Entstehen als unendliches als alles Entstehen, als logischer Geist des Entstehens aufgefaßt, wie es hier aufgefaßt werden muß. Und es ist Vergehen, denn es ist nichts als Übergehn (Platons „Augenblick"). Üebergehn heißt Entstehen das Vergehen ist und umgekehrt, als Ein Wandel: das Werden.

Werden ist Nichts (Vergehen) als Seyn (Entstehen). Dies ist so zu nehmen: Werden ist Nichts, indem es Seyn ist (Vergehen); und es ist Seyn, indem es Nichts ist (Entstehen). So ist es Seyn durch sich selber nur dadurch, daß es Nichts ist als es selber; so ist es Werden und eben als Werden Entstehen und Vergehen in Einem.

Entstehen heißt: Wandel seiner selbst in sich; so

ist es schon Vergehen. Die Energie, die Wirklichkeit des Wandels, liegt in dem Thun: Nichts als es; dies Nichts ist das Schöpferische seiner selbst, des Entstehens.

Und nicht so ist es zu fassen, daß nur das Entstehen das Entstehen seiner selbst, und das Vergehn das Vergehn alles Andern wäre. Nein; es ist sein eignes Vergehen darum, weil es sein eignes Entstehen ist; beide sind der Eine Begriff des Werdens. Werden ist Vergehn, weil es Werden, weil es Entstehen ist. Das Werden vergeht als sein eignes Entstehen und entsteht als sein eignes Vergehen. In seinem Entstehn vergeht es und in seinem Vergehn entsteht es.

Heißt denn Vergehn nur Aufhören? Nimmermehr. Hieß denn Nichts nur Nichts? Im Gegentheil, es hieß Werden. Darum bedeutet Vergehen vielmehr, daß das Entstehen das Entstehen seiner selbst ist, daß es durch sich selber entsteht. Grade das Produzirende im Entstehn, das Entstehn des Entstehens ist das Vergehn — wie das Nichts im Seyn. Entstehn wäre gar nicht Entstehn, wenn es nicht Vergehn wäre. Vergehen wie Entstehen jedes ist das ganze Werden; aber Werden heißt nur: der Inhalt der in gedoppelter Weise, der als Form ist, der lebendige Inhalt, das Wissen als Inhalt seiner selbst. Werden ist darum als Entstehen und Vergehen, weil sein innerstes Wesen ist, sich selber zu werden.

Vergehen heißt: das Nichts gesehn im Lichte des Werdens, **sub specie aeterni**, in seiner Wahrheit, in seinem Begriffe; — daß es nicht ist das Nichts des Andern, sondern das Nichts seiner selbst, des Werdens, das heißt Vergehn. Und daß Seyn nicht ist Seyn durch Anderes, sondern das Seyn seiner selbst, das Seyn von sich selber, das Seyn welches Werden ist, das heißt Entstehen.

Wo ist denn das Andere? wo ist es denn geblieben — das Ich als Ich, als nur-Subject, und die Dinge als nur-Object? In des Anfangs Abgrund sind sie versunken. Ihm angehörend haben sie aufgehört zu seyn. Nur scheinbar wurde angefangen von ihnen, von dem Vielen — indem er sich anfing, er, das Eine, der allumfassenden Wahrheit, des reinen Inbegriffs Element, des trennungslosen, friedevollen. Sie wurden genannt, um zu verstummen in ihm, weil sie nur aus ihm ihre Sprache haben und all ihren Rhythmus und ihre Harmonie.

Nur ehe des Werdens ewiges Aug' blickt aus dem Nichts — und dies ehe gilt nur für den endlichen Geist, den lernenden — mag Nichts heißen: Nichts Anderes; aber als Nichts Anderes heißt es ja nur: Nichts Anderes als Seyn, nur Seyn, nur Werden. So heißt es vielmehr und einzig und allein: Nichts als Werden — das ist: Vergehn. Sich wandeln, wandeln in sich, das heißt Vergehen —

das heißt Entstehen, heißt Werden, der Inbegriff des Wandels, der ewige Wandel, das Übergehn.

So sind Entstehen und Vergehen absolut Eines, Ein Wesen, Ein Begriff. — Das letzte Wort dieser ihrer absoluten Ungetrenntheit können wir erst aussprechen, wenn das Werden, die Totalität beider, sich erfüllt, wenn es sich offenbart als das Daseyn.

Als Entstehen und als Vergehen ist das Werden ein bestimmtes. Natürlich. Nicht einmal Seyn ist das Unbestimmte; es hat nur den Schein der Unbestimmtheit; in Wahrheit ist es Nichts, durch sich selber seyendes Seyn, Bestimmtheit seiner selbst, Werden. So ist das Werden durchaus bestimmt. Bestimmtheit ist Form, Form Gestaltung, Erkenntniß; Erkenntniß ist Gestaltung. Nichts ist die erste Erkenntniß. Daß Seyn um seine Leerheit, d. h. um sein Vollseyn von sich selber, weiß, läßt es werden als Entstehen. Das Werden ist bestimmt, weil der Unterschied in ihm ist, die Form im Einen Inhalt. Als ein bestimmtes muß es ein gedoppeltes Werden seyn, Form heißt Verdoppelung des Inhalts. So ist das Werden, als Entstehen und Vergehen, offenbar. Das Nichts ist das Nichts des Seyns, so ist es das Nichts des Werdens; es hat sich erwiesen im Werden als Vermittelndes und als Vermitteltes. Des Werdens Nichts zu seyn ist des Nichts Bestimmt-

heit; so heißt es im Werden Vergehen, und Vergehen ist ein bestimmtes Werden.

Noch zweier Punkte müssen wir hier erwähnen.

1. Nachdem Hegel gezeigt hat, wie das Werden sich aufhebt — eben das, was ich seine Erfüllung genannt habe — sagt er (Logik p. 110. in der Anmerkung): „Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. — Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Daseyn entnommen wird, um es zu erhalten. So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. — Die angegebenen zwei Bestimmungen des Aufhebens können lexikalisch als zwei Bedeutungen dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei seyn, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen." — Ich bemerke: daß das Wort Auflösen denselben wunderbaren Doppelsinn hat, und ebenso gut wie Aufheben oder vielleicht, seines geistigeren Ausdrucks wegen mit noch größerer Genugthuung für den Fortschritt des sich erfüllenden Gedankens gebraucht

werden kann, als jenes. Auflösen bedeutet einmal: ein Bestehendes, und somit Unmittelbares, negiren; fürs andre zugleich: das Innere, die Seele, das Geheimnißvolle einer Erscheinung an den Tag bringen, etwas beim rechten Namen nennen. Dies ist das Thun der Dialektik. Sie spricht die Lösungsworte der Räthsel des Gedankens aus, und ist deshalb eben als die errathende Kraft, der einzig wahrhafte der wirkliche Rath in der Philosophie; der Rath der da thut und vollbringt was Noth ist, das Wahre, der Wahrheit Dienst und Werk. Darum ist sie nicht nur unser Thun, sondern vielmehr das Thun der Sache, des Wissens, die ewige Bethätigung, d. h. das Leben der Wahrheit selber. — Ebenso wie im Aufheben, so auch im Auflösen sind Negiren und Enthüllen, Veräußern und Erinnern, Enden und Vollenden — und Enthüllen, Erinnern, Vollenden heißt Verewigen —, nicht zwei, gegen einander äußerliche und gleichgültige Bedeutungen, sondern eben dadurch, daß wir für beide Ein Wort, beide in Einem Worte, haben, zeigt die Sprache, die der Ausdruck der Vernunft ist, an, daß sie beide nur Einer Bedeutung sind, daß sie erst als beide in ihrer Verknüpfung den Einen Sinn ausmachen, den ewigen Sinn. Dieser ist es, den wir den Doppelsinn nennen. Nicht ist das Leben ein Anderes als der Tod, sondern beide zusammen — und nicht ihrer Entgegensetzung ungeachtet, sondern grade um

ihrer Entgegensetzung willen — sind erst das Leben, das ewige. Auch der Sinn der Erlösung ist der Doppelsinn des Auflösens. Gott wird Mensch, um die Creatur in Gott aufzulösen, und indem dies geschieht, löst sich das Räthsel Gottes in der Creatur auf. Darum kann nur die Offenbarung Erlösung sein; beide sind Ein Begriff, der Inbegriff Gottes selber.

2) Es kommt bei dieser Gelegenheit auch der Gebrauch des Ausdrucks: Momente zur Sprache. P. 111. sagt Hegel: „Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektirtes kann es passend Moment genannt werden. Gewicht und Entfernung von einem Punkte heißen beim Hebel, dessen mechanische Momente, um der Dieselbigkeit ihrer Wirkung willen bei aller sonstigen Verschiedenheit eines Reellen, wie das eines Gewichts ist, und eines Ideellen, der bloßen räumlichen Bestimmung, der Linie." Also Entstehen und Vergehen sind Entgegengesetzte, darum heißen sie Momente. Aber sie könnten gar nicht Entgegengesetzte seyn, wenn nicht Seyn und Nichts selbst schon Entgegengesetzte, d. h. wirklich Unterschiedene wären; oder: weil Entstehen und Vergehen Entgegengesetzte sind, darum sind auch schon Seyn und Nichts wirklich Unterschiedene. Entstehen und Vergehen sind Entgegengesetzte, das heißt: sie sind Wer-

den. Und aus diesem Grunde habe ich behauptet: Wenn der Unterschied zwischen Seyn und Nichts unsagbar ist, so ist auch das Werden unsagbar.

Außerdem jedoch muß ich bemerken, daß der Ausdruck Momente für Entgegengesetzte in ihrer Verbindung nur sehr uneigentlich scheint gebraucht werden zu können, wenn grade, wie sich bisher ergeben, dies den Charakter Entgegengesetzter ausmacht, daß sie von ungleichem Werthe sind, daß das Zweite, als die Erinnerung des Ersten, als des Ersten formende, es enthaltende Form übergreift über das Erste. Freilich heißen sie nur in der Verbindung Momente, in der Untrennbarkeit, als offenbare Totalität; aber dies entkräftet unsern Einspruch nicht, denn eben das Zweite ist schon die sich offenbarende Totalität selber. Nur wenn sich vom Hebel nachweisen ließe, daß auch an ihm das Eine der Entgegengesetzten übergriffe über das Andere; nur dann könnten Entstehen und Vergehen in dem gleichen Sinne, wie dort Masse und Entfernung, Momente genannt werden. Nimmt man hingegen Momente in der Bedeutung von Schöpfungsmomenten, von Augenblicken, in denen die Totalität, das Unendliche — denn nur die Totalität ist oder Alles und Jedes ist nur als Totalität, als Unendlichkeit — sich erblickt, so ist der Ausdruck allerdings der eigentlich bezeichnende für Entgegengesetzte, d. h. für die Totalität in ihrem Lebensprozesse.

Auflösung des Werdens.

Das Werden ist durch solche, die als solche in ihm nicht sind. Es ist nur durch Seyn und Nichts, aber Seyn ist im Werden nicht Seyn und Nichts nicht Nichts. Es ist eine Untrennbarkeit solcher Bestimmungen, die nur diese Bestimmungen sind als getrennte, nur als getrennte die Namen dieser Bestimmungen führen. Seyn ist nur Seyn, getrennt vom Nichts; Nichts nur Nichts, getrennt vom Seyn. Diese Bestimmungen sind nur diese Namen; wenn die Namen verschwinden, so verschwinden auch die Bestimmungen. Aber diese Bestimmungen sind die Bestimmung des Werdens; so verschwindet auch die Bestimmung des Werdens. Im Werden ist also das Werden selber nicht. Es ist das Verschwinden von Seyn und Nichts, seiner Bedingung, seines sich-selbst-Bedingens, dessen worin sein Selbst besteht; so verschwindet es selbst; so ist es das Verschwinden jenes Verschwindens, Verschwundenseyn. Es ist sein eignes Verschwinden, so ist es Verschwundenseyn seiner selbst.

Verschwundenseyn seiner selbst, sein eignes: also ein Aufheben das innerhalb des Werdens bleibt; das Werden verschwindet — aber nur in sich. Es hört auf, es vergeht, als Werden. Das heißt: es ist das vergangene Werden es ist: Geworden.

* d. h. als unwahre. aber wo bleibt denn d. "wirkliche Unterschied" (p. 106)

Was geworden ist, das ist da. Jedes Präteritum ist im Geiste ein Präsens. Werden als Gewordenen ist Daseyn.

Das Werden ist die Bewegung von Seyn und Nichts, aber eine Bewegung, in welcher die Elemente derselben, die Bewegten und Bewegenden als solche, als unterschiedene, nicht sind, also eine Bewegung, die in der Bewegung selbst nicht ist, eine vergehende, aufhörende, sich aufhebende Bewegung, das heißt: eine Ruhe. Als diese Ruhe seiner selbst heißt das Werden Daseyn — Ruhe als Resultat der Bewegung, also bewegte Ruhe oder ruhige Bewegung. Eine solche ist das Daseyn, als solche wird es sich manifestiren.

Im Werden ist die unbestimmte Ruhe, das Seyn, das abstracte Entstehen, aufgehoben; darum ist es rastlose Bewegung: Vergehen — welches als rastlose Bewegung selbst vergeht, und als die Bewegung des sich=selbst=Produzirens Entstehen und somit bestimmte in sich bewegte Ruhe: Geworden, Daseyn ist.

Wir konnten auch sagen: Ein durch sich selber bestimmtes, durch sich selber seyendes Seyn heißt Werden. Aber ein so bestimmtes Seyn heißt nicht nur Werden, sondern vielmehr Daseyn. Das Daseyn in Gott, der Logos, der göttliche Geist des Daseyns — und von diesem sprechen wir — das allgemeine unendliche Daseyn, dieses heißt: das Seyn, das durch sich selber ist. Dies Durch=sich=selber, das Seyn des

Seyns, seine Form, seine Bestimmtheit, ist das Da im Daseyn. Als sein eignes Entstehen und Vergehen in Einem, als totales Werden seiner selbst, ist das Seyn, das unendliche, dieses Da, — ist es da. *Aber nur wenn der Unterschied zwischen Seyn und Nichts offenbar ist, und das Werden somit, grade als Entstehen und Vergehen das wirkliche Gegentheil seiner selbst in sich ist, offenbart es sich als dieses Gegentheil — als Geworden, als Daseyn.* Denn dies ist das letzte Wort über die absolute Untrennbarkeit des Entstehens und Vergehens: das Werden, *indem* es als Werden entsteht, vergeht als Geworden, und *indem* es vergeht als Geworden, entsteht es als Daseyn. Das Werden wird Daseyn. Was heißt: es wird? es entsteht; und indem es entsteht, es, *vergeht es* — denn es vergeht ja eben als Werden, indem es Daseyn wird. Als dieses „*es wird*" ist Entstehen und Vergehen, das Werden in dem Unterschied seiner Formen, das absolut Eine.

Das Werden ist nicht Verschwinden, ist gar nicht *Werden*; es ist sogleich Verschwinden des Verschwindens, Verschwundenseyn seiner selbst, Geworden. Denn seine Elemente *gehen* gar nicht über in einander, sondern *sind* nur *übergegangen. Schon in seiner Genesis ist das Werden ein Präteritum.* Also ist der rechte Name für dasselbe nicht Werden, son-

dern Gewordenen. Werden ist nur Anfang, wirklicher Anfang; des Anfangs Wirklichkeit ist seine Verwirklichung. Wirklich anfangend, hat es angefangen; so ist es da. Darum heißt es in der Schrift: Es werde! und es ward Licht. Das Werden des Lichtes ist nichts Andres als sein Gewordenseyn. Es werde heißt in Gott: Da ist's! Das ist das Geheimniß des Werdens und aller Schöpfung.

Drittes Kapitel.

Daseyn.

Daseyn ist Werden (Entstehen und Vergehn, Seyn und Nichts) als Seyn; so ist es ein Unmittelbares als aufgehobene Vermittlung, oder schärfer ausgedrückt: Das Unmittelbare als die aufgehobene Vermittlung überhaupt, heißt jetzt Daseyn. Es ist das durch sich selbst seyende oder bestimmte Seyn, welches sich als da oder als bestimmtes erklärt hat.

Hegel (Logik I. p. 114.) sagt: „Um der Unmittelbarkeit willen, in der im Daseyn, Seyn und Nichts Eins sind, gehen sie nicht über einander hinaus; so weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt. Das Seyn ist nicht das Allgemeine, die Bestimmtheit nicht das Besondere. Die Bestimmtheit hat sich noch nicht vom Seyn abgelöst; zwar wird sie sich auch nicht mehr von ihm ablösen; denn das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseyns mit dem Seyn; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle ferneren Bestimmungen. Aber die Beziehung, in der

hier

hier die Bestimmtheit mit dem Seyn steht, ist die unmittelbare Einheit beider, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist.

Die Bestimmtheit so für sich isolirt, als seyende Bestimmtheit ist die Qualität; — ein ganz Einfaches, Unmittelbares. Die Bestimmtheit überhaupt ist das Allgemeinere, das ebenso sehr auch das Quantitative, wie weiter Bestimmte, seyn kann. Um dieser Einfachheit willen ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen."

Was Hegel hier das Unmittelbare, das Einfache nennt, dieß, daß die Elemente des Daseyns sich noch nicht von einander abgelöst haben oder daß keines derselben über das andre hinausgeht, dieß faſſ' ich so: das Daseyn ist zunächst passiv; als Resultat, als des Werdens, des Prozesses Product ist es passiv. Es ist die unbestimmte Bestimmtheit und die bestimmte Unbestimmtheit — denn des Seyns Bestimmtheit ist die Bestimmungslosigkeit und des Nichts Bestimmungslosigkeit die Bestimmtheit — in Einem als einfache Bestimmtheit. Es ist das Seyn, das durch sich selbst bestimmt ist, aber indem es bestimmt ist, ist es nicht mehr als Thätigkeit des Bestimmens. Nicht wird es zunächst, sondern eben als Geworden ist es nur erst. Weil es zunächst nicht als Selbstbestimmen, sondern als Selbstbestimmtheit erscheint, so ist das Selbst nicht offenbar in ihm, denn dieses ist nur als

Werden seiner selbst, als Bestimmen, als sich-selbst-Bestimmen. Das Daseyn ist das durch sich selbst bestimmte Seyn, denn der Gedanke, und nur der Gedanke, der Geist, ist das sich selbst Bestimmende; zunächst aber erscheint es als durch das Werden gesetzt und bestimmt gleichsam wie durch ein Andres, das nicht es selbst ist. Daß es in Wahrheit selbst diese Bewegung und Bestimmung vom Werden zum Daseyn als seine eigne zu sich selber ist, dies hat es noch nicht offenbart. Es ist Product eines ihm vorangehenden und ihm in so fern zunächst äußerlichen Prozesses, als es denselben noch nicht reproduzirt hat aus sich. Ein Prozeß ist nur dann der eigne eines Productes, wenn es ihn reproduzirt. Weil das Daseyn in seinem Beginne nur erst als bestimmt, als bestimmt seyend erscheint, darum ist es selber unbestimmt. Passivität, weil sie Bestimmtheit ist, ist Unbestimmtheit. — Nur Gott ist, der absolut sich selbst Bestimmende, und außer ihm ist gar nichts. Darum heißt Unbestimmtheit in der Philosophie: sich suchende Bestimmtheit, das heißt passive Bestimmtheit, das heißt: Anfang oder Resultat. Denn der Anfang ist ein Resultat und jedes Resultat ist ein Anfang. Auch das Daseyn ist erst sein eigner Anfang. Daß es nicht das Gewordenseyn aus dem Werden, sondern das Geworden des Daseyns, das Gewordenseyn des Daseyns aus ihm selber ist —

und Daseyn heißt nichts andres als dieses, denn es ist die Wahrheit des Werdens, das Werden des Werdens, sein Vergehen — dies hat sich noch nicht enthüllt in ihm. Darum ist es passiv, darum unbestimmt; und diese Unbestimmtheit — die eine ganz andre ist als die des ersten Seyns — die Unbestimmtheit des gewordenen Seyns, die Unbestimmtheit des als Entstehen und Vergehen, des durch sich selbst bestimmten Seyns, das Daseyn als Product, als Anfang, als dunkle selbst noch selbstlose Selbstständigkeit seiner selbst, diese nennen wir die Qualität, — das in dem Geschaffenen — und das Geschaffene ist das eigne Selbst des Schaffens — ruhende versunkene Sich-selber-Schaffen.

Daraus muß es erklärt werden, daß gesagt worden ist: Unsre Erkenntniß tummele sich in endlichem Formenspiel nur auf der Oberfläche der Erscheinungen herum, Qualitäten zu erkennen seyen wir nicht im Stande.

Aber das Daseyn ist die Gegenwart des Werdens. So ist diese seine Unbestimmtheit, seine Unmittelbarkeit, die wir die Qualität nennen, nur eine momentane. Indem sie sich ausspricht in ihrer Einfachheit die Qualität, offenbart sie sich sogleich als Form, als ein Gedoppeltes. Sie ist das Seyn das ganz Bestimmtheit ist — so ist sie zugleich die Bestimmtheit die ganz Seyn ist. Dies ist ein Unterschied;

nicht des Inhalts, aber der Form. Es ist ein Unterschied, ob Seyn das Subject und Bestimmtheit das Prädicat, oder ob Bestimmtheit das Subject und Seyn das Prädicat ist. So ist die Qualität sogleich wie sie ist, als zwiefache Form, und darum überhaupt erst als Form, als wirkliche Auslegung ihres Inhaltes. Wir sehn hier das erste Ablösen der Bestimmungen von einander, von dem Hegel spricht, und daß die Bestimmungen dieses Ablösens ungeachtet, sich, wie er bemerkt, auch nicht mehr von einander ablösen, der Einheit des Inhalts wegen, die einmal klar geworden, fortan, wenn auch fürs Erste nur für uns, klar und durchsichtig bleibt.

Das Seyn aber, das ganz Bestimmtheit ist, nennen wir, im Unterschiede gegen die Bestimmtheit, die ganz Seyn ist: Realität; und die Bestimmtheit die ganz Seyn ist, ebenfalls im Unterschiede gegen die andre Seite der Form: Negation. Das Entstehen als Geworden heißt Realität — und das Vergehen als Geworden: Negation.

Beide gehn in einander über, denn sie sind der Eine Inhalt; das Daseyn als sein eignes Werden. Realität heißt Dieses, d. h. nicht Jenes; ein Bestimmtes, dieses Bestimmte; d. h. Unbestimmtes, sonst-Bestimmtes nicht. So kommt der Realität selber das Nicht, die Negation zu — denn Negation heißt Verneinung. So weit die Realität dieses Be-

stimmte ist, so weit ist sie die Verneinung alles sonstigen Bestimmten, ist sie alles übrige Bestimmte nicht. Ebenso die Negation. Sie ist nur die Verneinung dessen was sie nicht ist und als diese Verneinung die Bejahung ihrer selbst. Negation heißt: Nicht Jenes, das heißt selber schon: irgend ein dieses.

Die Realität ist nur dadurch Realität, daß sie Negation — die Negation nur dadurch Negation, daß sie Realität ist. Die Realität ist nicht die Negation, so ist sie Affirmation, und eben als solche: Realität. Die Negation ist nicht die Realität, so ist sie Negation des gegen sie Negativen, Bestimmtheit der Bestimmtheit, und somit selbst reell, ebenfalls als Affirmation. Das Wesen der Realität ist, daß sie Negation der Negation ist; und eben dies Gedoppelte ihrer selbst macht das Wesen der Negation aus — nur als diese Zwiefachheit ihrer selbst ist sie reell. So sind beide reell; und beide sind es als Negation der Negation. So sind beide die Eine Realität, weil sie die Eine Negation sind; die Eine Negation, das heißt: die Negation der Negation. Sie sind die Eine Realität, heißt also: sie sind die Eine Affirmation; wessen? ihrer selbst; aber ihrer selbst als der Einheit ihrer selbst, das heißt: der Qualität.

Aber die Qualität als Affirmation ihrer selbst ist nicht die einfache unmittelbare Qualität; als diese

fing das Daseyn sich nur an; als Affirmation dagegen ist die Qualität schon der Fortgang, die Vermittelung, die Action ihrer selbst. Jede der beiden Formen der Qualität, die Realität sowol als die Negation, ist die ganze Qualität; und nicht nur dem Inhalte sondern auch der Form nach: in jeder der beiden ist die andre nicht nur enthalten, sondern jede wird auch zu der Form, die sie ist, geformt durch die andre. So sind sie nicht nur der Eine Inhalt der Qualität, sondern vielmehr — und hierin eben liegt die Entwickelung, die Fortbestimmung des Daseyns — das sich Formen dieses Inhalts, die Reproduction desselben, die im Product erwachte Thätigkeit des Produzirens, der Freiheit seiner selbst, die Bewährung, daß es nur von sich stammt, daß sein Bestimmtseyn sein sich selber Bestimmen ist. Als Realität spricht die Qualität sich aus mit dem Accente, daß sie bestimmt ist; als Negation mit dem Accente, daß sie bestimmt ist. Dies gedoppelte Aussprechen ist ihr sich Aussprechen als Selbstbestimmung, denn es ist, wie wir gezeigt haben, ihr sich Formen, ihre Action. Als Realität und als Negation äußert sie sich, entäußert sie sich, legt sie ihren Inhalt aus; und indem sie in jeder dieser ihrer Äußerungen ganz sie selber ist, hat sie sich, weil ganz in ihnen so auch ganz aus ihnen, als die durch sich vermittelte Einheit ihrer selbst mit sich, als selbsteigene

Einigkeit, als die durch sich selbst bestimmte Bestimmtheit. Dies ihr sich Haben ist ihre Erinnerung. Erinnerung ist Erwerbung; sich Äußern: Werben um sich selber; Erwerben wirkliches Haben. Der Geist erwirbt gewinnt sich durch Besinnung — die Besinnung ist das Schaffen, das Produziren des Sinnes, das wodurch er als Sinn ist. Die Besinnung des Geistes ist die Äußerung, das Wort, die Form; so *hat* er sich, so erinnert er sich, und er ist nur, indem er sich erinnert, indem er sich hat. Erinnerung ist Schöpfung; Schöpfung Wiedergeburt; *alle* Geburt ist einzig und allein *Wiedergeburt*.

Die Qualität, als Realität und als Negation, besinnt sich — auf *sich*. Diese ihre Besinnung ist ihre Schöpfung, *ihre eigne aus sich*. Sie ist das Daseyn, das Daseyn in seinem Anfange, in seiner Passivität, in der Unbestimmtheit seiner Bestimmtheit. Als Realität und als Negation *bestimmt* sie sich; indem diese in einander übergegangen sind, jede sich erwiesen hat als die ganze Qualität, als ihr, der Qualität, totales *Selbst*, hat sie sich offenbart als *sich selbst bestimmende*; und so, indem sie sich offenbart hat als sich selbst *bestimmende*, hat sie sich als durch sich selbst *bestimmte*. Das durch sich und aus sich, aus der Natur des Daseyns, aus dem *Worte* des Daseyns selber bestimmte Daseyn, nennen wir:

das Daseyende — das Daseyende aber heißt: Etwas.

So ist die Qualität Etwas. Das Etwas ist die Wahrheit des Daseyns. Als Realität und als Negation — und beide sind nur das Eine Daseyn, die Eine Qualität — ist das Daseyn schon ein bestimmtes, und, weil beide nur das Eine Daseyn sind, das in und durch und aus sich selbst bestimmte Daseyn — das Daseyende, das Etwas.

Das Werden ist nicht Werdendes, sondern Geworden, Daseyn; das Daseyn dagegen ist Daseyendes, Etwas. Dieser Unterschied der sich hervorthut zwischen dem Werden und dem Daseyn, ist ein sehr wichtiger. Das Werdende des Werdens, seine Selbstbestimmung, ist, daß es aufhört, vergeht in sich; nicht so die des Daseyns. Nicht zum Dagewesenen bestimmt es sich, wenigstens vorläufig noch nicht. Nur als Qualität ist es dagewesen, aber eben darum ist es daseyend als Daseyendes, als Etwas. So bleibt es in seiner Gegenwart und besteht im Etwas, im Daseyenden fort als Daseyn. Was geht hieraus hervor? Daß es als Etwas sich noch nicht erschöpft hat. Sich erschöpfen heißt aufhören, vergehen. Als Etwas ist das Daseyn noch nicht vollständig vergangen; — so wird es als Etwas auch noch nicht vollständig entstanden seyn. Dies ist die andere Seite des Erschöpfens, sein Doppelsinn. Vol-

lendete Schöpfung, wirkliche, ist Erschöpfung. Nicht in seinem Umfange hat das Daseyn aufgehört als Etwas, sondern nur erst in seinem Anfange. Und hier liegt der Punkt des Unterschieds zwischen dem Werden und dem Daseyn. Das Daseyn hat einen Anfang, und das Werden ist der Anfang. Darum ist das Werden, eben als Anfang, als Augenblick, sogleich erschöpft — seine Selbstbestimmung, das Werdende des Werdens, ist nur: aufzuhören, zu vergehen als Werden. Aber eben darum ist es zugleich das ewig Schöpferische, das Entstehn in allem Entstehen, das allgemeine absolute Entstehen. Im Daseyn ist Verweilen, der Schein einer Rast — der erste Typus der Zeitlichkeit. Das Werden selbst ist keine bestimmte Gegenwart, denn es ist alle Gegenwart, es ist der absolute Übergang, der ewige Augenblick. Das Daseyn ist die Gegenwart des Werdens als seyende; darum hat es einen Anfang, scheint wenigstens ihn zu haben, und ist in seiner Selbstbestimmung, d. h. in seinem Werden, als Daseyendes, wenn es auch darin vergangen ist als Qualität — denn da es die Gegenwart des Werdens ist, so muß jedes Entstehen seiner selbst ein Vergehen seiner selbst seyn — dennoch zugleich noch gegenwärtig als Daseyn. Aus diesem Grunde habe ich gesagt, das Werden ist Geworden, nicht: es ist Gewordenes; und, ebenfalls aus

demselben, nicht gesagt: das Daseyn ist daseyend, sondern: es ist Daseyendes.

Die Fortbestimmung des Daseyns zum Etwas liefert uns das erste Beispiel desjenigen Entwickelungsmomentes, welches Hegel die Rückkehr, das In-sich-Reflektirtseyn oder die bestimmte Bestimmtheit nennt. Als Etwas ist das Daseyn aus seiner Bestimmtheit, der Realität und der Negation, in sich zurückgekehrt, indem jede derselben sich als die andre, d. h. beide als die Eine Totalität des Daseyns erwiesen haben. Diese aus ihrem Unterschiede sich wiederherstellende Einheit des Daseyns mit sich heißt seine Rückkehr. Es hat sich aus seiner Ausstrahlung in sich reflektirt. Als dies in sich Reflektirte, Zurückgekehrte ist es ein Reicheres, ein Bedeutungsvolleres, als zuvor. Es ist nun ein solches, das seinen Inhalt als einen klaren, geformten, aus sich selber geformten, das sich hat als sein eignes Product, als die offenbare Wahrheit des Früheren, weil als selbstständige Bewährung seiner selbst, als Setzen seiner Voraussetzung, weil als Sezzen seiner selbst. Es ist nicht mehr das Passive, Unmittelbare, Unbestimmte; sondern es ist bestimmt, und nicht nur ist es bestimmt, sondern es ist bestimmt durch sich; es bestimmt sich, weil Alles, was als seine Bestimmtheit entsteht, in seine Einheit zurückgeht, die Bestimmtheit somit als nur aus ihm entstanden sich manifestirt, weil es als das Bestimmte sich hat.

In seinen Bestimmtheiten vergeht es als das Unbestimmte und entsteht als das Bestimmte; und die Bestimmtheiten vergehen in ihm dem Bestimmten, indem sie in einander vergehen, weil sie übergehn in einander. Es selbst aber ist nur das Bestimmte als die Bestimmtheiten, so vergeht es selbst als das Bestimmte, und so vergehend entsteht es als die Einheit, als die Totalität der Bestimmtheiten, als die bestimmte Bestimmtheit, d. h. als die totale, als die freie Bestimmtheit, als Selbstbestimmen, als sein eignes Werden und Gewordenseyn.

Daß Realität und Negation in einander übergehn, ist gezeigt worden. Indem sie dies thun, geht jede über sich selbst hinaus. Aber gehn sie damit auch über einander hinaus? Es könnte scheinen, diese Frage müsse so beantwortet werden: Allerdings, sie gehen über einander hinaus. Denn indem jede das Wesen der andern im eignen Wesen zu enthalten, jede nur vermittelst der andern zu entstehen und zu bestehen sich erweist, jede in die andre übergeht und vergeht in der andern — kehrt sie doch auch zugleich in sich zurück, ist jede doch auch sie selbst und nicht die andre; in sich zurückgehend und ihr eignes Wesen seyend, geht jede, wie sie übergeht in die andre, auch hinaus über die andre.

Aber nein; die Sache verhält sich nicht so. Realität ist nur Realität als Negation, und Negation

nur Negation als Realität. Ohne die andre ist jede, nicht nur nicht für die Dauer eines Momentes, sondern überhaupt, durchaus nicht, gar nicht. Sie sind nur als übergehend und darum vielmehr nur als übergegangen in einander. Nicht sie gehen über einander hinaus, sondern ihr Übergang geht über sie beide hinaus. Nur der Übergang selbst ist das Hinausgehn. Nicht einmal über sich selbst geht ein Moment, eine Bestimmtheit, aus eigner Macht hinaus, geschweige über sein anderes. Oder genauer ausgedrückt: weil es nicht übergeht aus eigner Macht, weil es nicht selbst der Übergang ist, so ist es auch nicht das Hinausgehn, denn das Hinausgehn ist der vollendete Übergang. Der Übergang, das Hinausgehn ist die Macht der Totalität, ihr Werden, die Seele ihres Sich-Gestaltens in dem Leibe ihrer Bestimmtheiten. Das Hinausgehn der Realität und der Negation über einander ist das Etwas; über einander hinausgehend sind sie nicht mehr Realität und Negation, sondern Etwas.

Und dennoch geht die Negation als Negation über die Realität hinaus; aber nur sie allein; nicht umgekehrt, nicht auch die Realität als Realität über die Negation. Denn die Negation ist, so wie sie überhaupt nur ist, sogleich als Negation der Realität, d. h. selbst schon als die Totalität. Sogleich wie sie ist, sind beide in Einem, oder ist Etwas. Die

dunkle unbestimmte Qualität bestimmt sich nur insofern durch die Realität, als die Realität Negation ist. So ist die Qualität Etwas. Das Etwas ist freilich wieder reell, aber immer durch Negation. Die Realität ist die nähere Bestimmung, die Besinnung der Qualität, der neue Name derselben, das neue Wort Realität nur dadurch, daß sie die Qualität als Negation ist. Ohne die Negation wäre sie weder die Besinnung der Qualität, noch hätte sie überhaupt einen Sinn. Sie wäre nur wieder die unbestimmte Qualität selber und dürfte als Realität gar nicht ausgesprochen werden. Die Negation ist der eigentlich totalisirende Moment der Totalität, der zweite, das eigentliche prius des ersten, der dialektische gestaltende. Durch sie offenbart sich der Begriff beider, darum greift sie über die Realität über. Sie ist der begreifende, der bestimmende Moment, das Realisiren der Realität, und nur weil sie gewaltiger ist als jene, war das Vergehen umfassender als das Entstehen und das Nichts lichter wissender als das Seyn. Der Fortgang ist umfassender als der Anfang, weil er das sich-zum-Ziele-Führen, das Sich-Vollenden des Anfangs ist. Der zweite Moment ist immer so zu sagen bekleidet mit der Funktion der Totalität, er ist der eigentliche Träger des Begriffes, der Träger seiner Würde, die Werkthätigkeit seines Prozesses. Die Negation ist nicht nur, wie die Realität, Bestimmtheit —

sondern zugleich und vielmehr noch als sie Bestimmtheit ist, ist sie Bestimmen. Daß die Qualität sich unterschied als Seyn das ganz Bestimmtheit und als Bestimmtheit die ganz Seyn ist, das war schon die Negation. Als dieses Unterscheiden oder als die Negation ist sie, die Qualität, wirkliche totale Realität; aber als diese totale Realität ist sie nicht mehr der Moment Realität, sondern Etwas.

Etwas.

Das Etwas ist das Werden als Daseyendes. So ist es der Widerspruch seiner Form gegen seinen Inhalt. Seinem Inhalte nach ist es die Untrennbarkeit, der Inbegriff des Entstehens und Vergehens, der Realität und der Negation. Aber als Etwas sich aussprechend ist dieser Inbegriff selbst nur erst wieder in der Form der Realität, des Seyns, nicht auch zugleich in der Form des Nichts, der Negation. Dennoch verlangt der Inhalt auch diese Form, denn er enthält sie. Daß er sie verlangt, das heißt von ihm, dem allgemeinen, dem freien geistigen Inhalte: er schafft sie.

Als Etwas hat sich das Daseyn aus seiner Bewegung in Ruhe versetzt. So ist es zunächst in der Form der Realität allein vorhanden. Wie diese uns früher entgegentrat, war sie selbst eine Bewegung, Negation der Negation — so war sie im Elemente der Negation. Aber nur im Elemente der Negation war sie in ihrem Elemente. Ohne diese

war sie das Sinnlose. Sinnvoll war sie nur, insofern sie voll war der Negation — und eben diese sich erfüllende, erfüllte Realität heißt Etwas. So ist Etwas nur Etwas durch die Negation, als Negation; grade sie ist sein Innerstes, seine Seele, sein Wissen um sich, seine Erinnerung, sein eigenstes Selbst. Die Realität, die es ist, ist es nur als negative Realität oder als reelle Negation. Die Negation ist sein Werden, sein Geworden, sein Daseyn. Wie aber heißt diese Negation, die selbsteigene des Etwas, die in ihm schaffende Verneinung seiner selbst, das Etwas als seine Negation? Das Andere.

Indem es sich also nur als Etwas auszusprechen scheint, spricht es sich vielmehr, sogleich wie es überhaupt nur ist, aus als:

Etwas und Anderes.

Als bloßes Etwas ist es selbst nur sein eigner Moment. Um diese seine Einseitigkeit wissend, tritt es in der Form des Etwas, in der Form seiner als des Resultats, auf die eine Seite, und ist so ein Gedoppeltes als ein Zweiseitiges. Denn das Und ist wohl die Verknüpfung seiner und seiner Verneinung, aber noch nicht die absolute Einheit beider. Das Etwas und das Andre sind zunächst, ungeachtet ihrer Verbindung, auch noch andre gegen einander. Sie sind das Eine, als das in sich Andere. Das Eine aber, was sie sind, weil es das in sich Andere

ist, ist das gegen sich Andere, das Andre als Gegenüber, oder das Eine als das Gegenüber, als das Außer-sich-Seyn seiner selbst. Das ist die Bedeutung des Wortes: das Andre. Das Gegentheil als dessen, dessen Gegentheil es ist, äußerliches Gegentheil, heißt das Andre. Nur weil die Verdoppelung des Etwas so beschaffen, weil sie vorläufig noch äußerlicher Art ist, spricht sie sich aus als Etwas und Anderes. Das Und bezeichnet ebenfalls diese Äußerlichkeit der Beziehung. Das Daseyn ist das Seyn als Bestimmtheit seiner selbst. Seine Bestimmtheit ist das Da; Bestimmtheit ist Negation; Negation Unterschied, Differenz, Vermittlung. Aber die Differenz, die Vermittlung des Daseyns, die anfängliche als Realität und Negation, ist selbst erst eine unmittelbare, denn wenn es sich in ihnen auch wirklich schon vermittelt, so fängt es doch auch zugleich in ihnen erst an sich zu vermitteln. Als Etwas dagegen hat es diese erste Vermittlung vollbracht. Nun differenziirt sich das Etwas, um seine Unmittelbarkeit, die zweite des Daseyns, zu vermitteln, als Etwas und Anderes. Auch diese Differenz, dies Bestimmen, dies Vermitteln, da es das Vermitteln eines Unmittelbaren ist, muß zunächst als unmittelbare Vermittelung erscheinen, als eine solche die sich mit dem Worte Und bezeichnet, als eine in der Erinnerung in der Verbindung selbst noch äußerliche und getrennte, als eine entzweite, als

eine

eine solche die aus zweien besteht und in welcher eben deshalb die Verbundenen als zwei, d. h. als zugleich auch nicht verbundene, als selbstständige bestehen; sie muß so erscheinen, eben weil sie die Vermittlung eines Unmittelbaren ist, oder faßlicher ausgedrückt: weil das Resultat seine Vermittlung, seine Reproduction, seine Schöpfung aus sich, erst anfängt und noch nicht vollendet hat. Was Seyn heißt, ist immer unmittelbar — denn all' seine Vermittlung, innerhalb seiner, wird wieder ein seyendes Resultat; ein seyendes Resultat ist kein Resultat, ist ein sich selbst äußerliches Resultat, das heißt, wie sich erweisen wird: das Seyn als Seyn ist nicht — weder als Daseyn noch als sonst ein Seyn — es ist der Schein. Erst als der Schein ist es sein totales, sein absolut erinnertes Resultat. Erst als dieser, als die freie Klarheit seiner Entwicklung, ist es der Äußerlichkeit des Andersseyns entnommen, der Flucht des Prozesses, der gnügelosen immer nur wieder über sich hinausstrebenden Rastlosigkeit des Resultates. Das Seyn ist gleichsam der Werkeltag der Idee; aber freilich der Idee. Erst in der ruhigen Macht seines Wesens trägt es sich in spielender Entfaltung, und alles was jetzt noch als sein Andersseyn erscheint, ist dann sein In-sich. Das ist der Reiz des Wesens. Das Wesen ist schon durchathmet von der Grazie der Idee.

Alles Seyn, wie sich zeigen wird, das Seyn überhaupt, als Qualität sowol wie als Quantität, ist erst der Anfang. Wie das Seyn, das unmittelbare abstracte, der gemeinte Anfang und das Werden der wirkliche des Seyns ist; so ist das Seyn selbst, das totale, der gemeinte, der momentane Anfang der Idee. Das Nichts dieses totalen Seyns ist das Wesen; als Wesen verwirklicht es sich als Anfang der Idee, und als wirklicher heißt es der Begriff — das Ende, das sich-Vollenden der Idee, das Werden als ihr Werden. Jeder Anfang im Wesen ist Seyn, aber Seyn als Seyn des Wesens; und jeder Fortschritt im Begriffe ist Wesen, aber Wesen des Begriffes. Aller Fortschritt ist Wesen und alle Vollendung ist Begriff. —

Das Etwas und das Andre also stehen in Beziehung zu einander; denn das Etwas ist nur Beziehung, nur Vermittlung. Es ist das Daseyn als in sich reflektirtes. Wenn die Realität als abstracte auch noch der Negation vergessen seyn konnte, so kann sie es nicht mehr als concrete, als einmal erinnerte, als Etwas. Weil Etwas einmal die vollbrachte Vermittlung, die erfüllte Einheit beider ist, so muß von ihm aus jegliche Einheit fortan Einheit ihrer selbst als eines Zwiefachen seyn.

Aber zugleich, wie sich ergeben hat, sind Etwas und Anderes auch in ihrer Vermittelung noch unmittelbare, andere gegen einander. So ist

jedes zwar für das andre, weil sie in Beziehung stehn — aber zugleich, weil sie auch andre gegen einander sind oder doch als solche erscheinen, ist auch jedes an sich, oder erscheint wenigstens so. Nicht etwa für sich; denn Für-sich-seyn, wir werden es sehn, ist das An-sich-seyn, das sich nur als Seyn-für-Anderes und das Andere selber als sein eignes Seyn weiß und hat. Das Für-sich-seyn dagegen, das, bewußtlos über seinen Inhalt, den Anschein hat, ein eignes Wesen zu seyn ohne und gegen das Andre, heißt nicht Für-sich sondern An-sich-seyn; und wieder An-sich-seyn heißt es und nicht etwa Seyn, weil es, dem Andern gegenüber und entgegenstehend, doch auch schon in Beziehung steht auf dasselbe, und als diese Beziehung schon der, wenn gleich noch dunkle Anfang des Für-sich-seyns selber ist.

Weil also das Etwas dem Andern erst gegenübersteht, so ist es an sich, und weil es ihm gegenübersteht, so ist es für Anderes. Das Etwas hat das Andere aus sich gesetzt, als seinen Moment, darum ist es zunächst nicht ganz und gar Anderes, sondern nur momentan (der richtigere Ausdruck für: zum Theil), d. h. es ist für Anderes. An-sich-seyn und Seyn-für-Anderes sind der Prozeß der Realität und der Negation als Reproduction desselben, als Selbstproduction seines Productes, des Etwas. Auch Etwas und Anderes waren schon diese Reproduction —

im Lichte des Etwas gesehn. Als An-sich-seyn und Seyn-für-Anderes stellt sie sich dar im Geiste des Andern, aber des dem Etwas noch gegenüberstehenden, noch äußerlichen Andern — als der am Etwas selbst gesetzte Unterschied, als das am Etwas selbst sich realisirende Andre. Insofern Etwas an sich ist und für Anderes, beginnt schon der falsche Schein zu verschwinden, als seye das Andre nur Anderes gegen Etwas. Das Und zwischen dem Etwas und dem Andern, der Inbegriff beider, fängt an sich zu verwirklichen; das Etwas nimmt schon zum Theil das Andre in sich ein, und somit das Andre das Etwas. Die Reproduction eines Gedoppelten muß sich auf gedoppelte Weise darstellen. Als An-sich-seyn und Seyn-für-Anderes stellt sie sich auf gedoppelte Weise dar und darum sowol an dem Etwas als an dem Andern. Das Etwas nach dem Momente der Realität genommen, ist an sich, nach dem der Negation, für anderes. Das Andere, nach dem Momente der Realität, seiner Realität, genommen, ist ebenfalls an sich, das heißt: es ist Anderes; und nach dem Momente der Negation, seiner Negation, ist es ebenfalls für Anderes, das heißt: es ist für Etwas. Denn das Andere des Andern ist das Etwas.

Das Etwas ist für Anderes und das Andere ist für Etwas, was heißt das? Es heißt: das Etwas ist außerdem daß es Etwas und nicht das Andre ist,

auch das Andre, und das Andre ist, außerdem daß es das Andre und nicht das Etwas ist, auch Etwas. Noch nicht total ist jedes das andre, sondern wie gesagt: nur momentan, d. h. auch. Sie sind in Einheit mit einander oder sind Eines als zwei.

Das Für-Anderes-seyn des Etwas ist seine Bestimmtheit. Diese seine Bestimmtheit eben als Seyn-für-Anderes ist seine Beschaffenheit. Die Beschaffenheit als seine Beziehung auf Anderes scheint darum zunächst nicht sein innerstes eigenstes Selbst zu seyn, sein Ansich, das was seine Bestimmung heißt, und Bestimmung eben nur genannt wird im Unterschied gegen die Beschaffenheit. Aber Bestimmung ist Manifestation, und Manifestation ist nur als Bestimmtheit, als Beschaffenheit. So ist das, wodurch die Bestimmung Bestimmung ist, ihr wirkliches Bestimmen, ihr Bestimmendes, die Bestimmtheit selbst. Die Beschaffenheit eines Dinges oder eines Individuums ist die Art und Weise, wie es schafft, das was es schafft. Was und wie Etwas schafft, das ist sein Ansich, seine Bestimmung, sein Erschaffen, d. h. sein Sich-selber-Schaffen.

Dieser Widerspruch, der das Wesen der Bestimmung ausmacht, ihre Erinnerung aus ihrer scheinbaren Äußerlichkeit, der Beschaffenheit — eine Erinnerung, welche die Vermittlung ist des An-sich-seyns und des Seyns-für-Anderes — heißt: die Grenze.

So ist die Grenze die totale Vermittlung, die erfüllte Beziehung des Etwas und des Anderen, denn die Vermittlung des An=sich=seyns und des Seyns=für=Anderes war nur ihre, des Etwas und des Anderen, Vermittlung. Ihr Auch, ihr Und, sich erklärend in seiner Wahrheit, ist der einfache Inbegriff beider, ihr Princip — so heißt es die Grenze. Weil die Grenze jenes Und ist, so scheint auch sie noch, trotz dem, daß sie schon die Auflösung desselben, d. h. die Auflösung des Etwas und des Anderen in dasselbe ist, zwischen beiden und beide diesseits oder jenseits ihrer zu liegen. Aber vielmehr umfaßt sie beide, als ihr Anfang und ihr Ende, als ihre Vollendung; das heißt: als Grenze umfassen beide sich als Ein absolut Untrennbares, oder sind in ihrem Begriffe. Wo Anderes anfängt hört Etwas auf und umgekehrt; jedes ist das Ende des Andern. Dieser Scheidepunkt beider, ihre Endlichkeit, heißt die Grenze. Aber Etwas ist nur Etwas dadurch, daß es nicht Anderes ist, und umgekehrt. So ist beider Nichtseyn ihr Seyn; das heißt ihr Ende ist ihr Anfang. Wenn das Nichtseyn eines jeden, sein Andersseyn, das Seyn eines jeden ist, so sind beide nur Andersseyn. Dies Eine Andersseyn beider, worin beide als beide verschwunden sind und nur sind als das Eine Andersseyn, heißt die Grenze. Nicht nur ist jedes als sein eignes Nichtseyn das Seyn seines Nichtseyns, des andern, und

als das Nichtseyn seines Nichtseyns, des andern, sein eignes Seyn; sondern vielmehr als sein eignes abgesondertes abstractes Seyn ist jedes sein eignes Nichtseyn, und als das Seyn seines Nichtseyns, des andern, jedes das Seyn beider, ihr totales Seyn. Indem jedes nur ist als dieses totale Seyn beider, sind beide nur Ein Seyn, nur Andersseyn. So fangen sie in einander an, indem sie in einander aufhören, und hören in einander auf, indem sie anfangen in einander; ihr Anfangen und ihr Aufhören ist also beschaffen, weil sie nicht an einander anfangen und aufhören, sondern in einander. So fangen sie weder an, noch hören sie auf; weil sie nicht nur anfangen und nicht nur aufhören, — sondern — sie sind in einander, sie werden. Innerhalb ihrer selbst sind beide nicht mehr als zwei, sondern als Eines, als ihr Eines, als ihre Erinnerung, als ihr Begriff, als die Grenze.

Die Grenze ist Princip dessen, was sie begrenzt. Der Punkt ist die Grenze der Linie; aber er ist nur ihre Grenze, weil er ihr Princip ist. Sie hört in ihm auf, weil sie in ihm anfängt; aber weil in ihm, so hört sie vielmehr nicht auf; sie hört nicht auf in ihm, weil sie ewig in ihm ist, weil er nichts ist als ihr Fließen und immer schon, noch eh' wir sagen können, er fängt sie an, sie angefangen hat. So fängt sie auch nicht an, denn noch eh' sie anfängt, hat sie

schon angefangen. Der Punkt ist seinem Begriffe nach Werden, Bewegung, Andersseyn seiner selbst; so heißt er Linie. Punkt ist er nur als Linie und die Linie nur Linie als Punkt. Kommt je die Linie über den Punkt hinaus? Immer und nie — denn der Punkt ist nur als Andersseyn seiner selbst, als punktuelle Bewegung. Beide sind in einander als Ein Werden.

Die Grenze, kann man sagen, wird ebenso gut begrenzt, als sie begrenzt. Denn sie ist Begrenzen; Begrenzen aber ist nur als Begrenztes; Begrenztes nur als Etwas und Andres. Etwas und Andres aber sind nur Eines — eben als Grenze. So ist das Begrenztwerden der Grenze ihr eignes Begrenzen, sie begrenzt sich.

Das Etwas ist Etwas durch seine Grenze. Wie heißt seine Grenze? das Andre. Also ist das Etwas Etwas durch das Andre; also ist sein An-sich-seyn Andersseyn; Etwas ist nicht bloß für Anderes, sonderen es ist Anderes, ganz und gar ist es Anderes. So ist das Andre nicht nur für Etwas, sondern ebenfalls Etwas ganz und gar. Das, was früher das Für-Anderes-seyn des Etwas hieß, erweist sich, wenn es als solches dem An-sich-seyn gegenüber nur festgehalten wird, jetzt vielmehr als sein abstractes Etwas-Seyn, und grade sein An-sich-seyn, was früher als sein Etwas-Seyn erschien, erweist sich als sein Andersseyn. Das Für-Anderes-seyn des

Etwas ist in Wahrheit sein An-sich-seyn, so ist sein Etwas-Seyn in Wahrheit Andersseyn. Als Untrennbarkeit der Realität und der Negation war es schon in seinem Ursprunge, soweit es reell war, so weit negativ. Dieses seines Ursprunges Prozeß, als dessen Product es erschien, reproduzirend aus sich, und zwar im Geiste des Andern, der Verneinung seiner als des abstracten Etwas reproduzirend — denn eben diese Verneinung hatte als Negation sich als die bewegende Seele jenes Prozesses offenbart — ist es nicht mehr Etwas, sondern Andersseyn.

Weil des Etwas und des Anderen Endlichkeit das Andersseyn ist, so ist die Grenze Veränderung. Sie ist Veränderung, weil sie das Gedoppelte als das sich Verdoppelnde ist. Weil Etwas und Anderes endlich sind, so sind sie nicht nur veränderlich, sondern müssen sich verändern; sie sind nur als sich verändernde, als sich-in-sich Verändernde, das heißt: als Veränderung.

Wer etwa, indem Etwas und Anderes sich aussprechen als das Endliche, sich darüber verwundern wollte, daß sie sich haben erweisen können als weder anfangend noch aufhörend, der würde vergessen, daß hier von dem Gedanken des Endlichen die Rede ist, der eben als Gedanke weder anfängt noch aufhört, ebenso wenig wie der des Unendlichen, denn beide, wie sich bald genug zeigen wird, sind nur Ein Gedanke.

Die Wahrheit des Etwas und des Anderen ist die Veränderung. Als Veränderung hat der Begriff des Daseyns sich realisirt. Das Daseyn seinem Begriffe nach ist die Gegenwart des Werdens. Dieses gegenwärtige daseyende Werden, das Geworden als Werdendes, als Werden seiner selbst, nennen wir die Veränderung.

Daß es sich in seiner Wahrheit als Veränderung ausspricht das Daseyn, dies lehrt uns, daß, wie die Negation, das Vergehen, das Nichts das Übergreifende waren über die Realität, das Entstehen, das Seyn; so auch das Andre übergreift über das Etwas. Nur weil dieses das Tiefere ist, waren es auch jene, denn alles Frühere hat sich aufgelöst in das Eine, in das in sich Andere, in die Veränderung. Verändern, nicht Veretwassen, ist das Wort des Daseyns. Darum wird „das Andere" auch häufiger gebraucht von der Sprache des Daseyns, als „das Etwas." Wir sagen: das Andre des Etwas ist das Andre, und: das Andre des Anderen ist das Etwas — wir könnten hier sagen: Das Etwas des Anderen ist das Etwas; aber wir thun es doch nicht; wir beharren bei jenem Ausdruck und ziehen ihn diesem vor; die Entwickelung des Etwas selber macht sich als Anderes und nicht als Etwas. Das Andre hat, so wie es nur ist, sogleich die Bedeutung, das Andre des Etwas zu seyn. Am Etwas erscheint es zunächst nur als

eine Form, als die andre Form, d. h. als der andre Ausdruck des Etwas; an sich selber aber offenbart es sich sogleich als die Form, d. h. als der wahre Ausdruck des Etwas, und es offenbart sich als diese, weil es das Etwas enthält. Als im Andern enthalten und somit das Andre in sich enthaltend, geht das Etwas sich nicht auf als Etwas, sondern nur als Anderes. Daß der momentane Schein eines Gegenüber des Etwas und des Andern entsteht, kommt von dem Ausdruck Etwas, der erst das halb ausgesprochene Wort des Daseyns ist — und daß dieser Schein verschwindet, das ist die erinnernde Kraft des Andern, aus der das Daseyn sich reproduzirt als das was es ist, als die Gegenwart des Werdens. Das Andre ist, so wie es überhaupt nur ist, sogleich Andersseyn, d. h. Etwas und Anderes in Einem, d. h. Grenze. Und die Grenze, weil sie Andersseyn ist, ist das Fließen ihrer selbst, ist daseyendes Werden, Veränderung. Als die Grenze ist das Andre die Form des Etwas; die Form, das heißt dasjenige, was einen Inhalt zu dem macht, was er ist, das Princip.

Die Grenze, dieses Sinnes voll, daß sie nicht nur die Negation, sondern vielmehr die Affirmation dessen, was durch sie begrenzt wird, d. h. daß sie die Affirmation ihrer selbst ist, nennt Hegel die Schranke; aus dem Grunde, weil Schranke in bewußtvollerer

Weise, als das Wort Grenze, hinweist auf das Andre des Beschränkten, d. h. auf das Andre ihrer selbst der Schranke, auf das Unbeschränkte; weil dieser Ausdruck das Hinfließen des Negativen in die Affirmation — und dies Fließen ist das Leben der Affirmation selber — klarer ausspricht, als jener es thut. Was ist die Schranke des Etwas? Das, wodurch Etwas negirt wird. Wodurch wird es negirt? Durch das, was in ihm zu negiren ist. Was ist in ihm zu negiren? Seine Einseitigkeit, nur als Etwas zu seyn. Durch seine Einseitigkeit also wird es negirt oder negirt es sich selbst. Was ist sein Unbeschränktes? Das, wodurch jenes Negirende negirt wird, d. h. sein Affirmirendes, sein Princip. Dies ist das Andre. Aber das Andre als Princip des Etwas heißt die Grenze. So ist sie als seine Negation seine Affirmation, als seine Schranke sein Unbeschränktes — das heißt: sie ist sein Begriff. Das Etwas als Grenze ist die Negation seiner als des abstracten Etwas, sein Abstrahiren von sich als von dem abstracten; so ist sie die Negation seiner als eines Negativen, seine Affirmation; so heißt sie Schranke. Die Schranke ist die eigne Grenze des unbegrenzten Etwas; das heißt: sie ist das Sich Begrenzen des unbegrenzten Etwas. Das Unbegrenzte aber bedeutet nur: das sich Begrenzende. Das sich begrenzende Etwas ist das sich verändernde Etwas. So ist die Grenze als Schranke,

Totalität, Begriff — des Daseyns. Als Inbegriff fließt sie, ist sie Veränderung; Inbegriff ist nur als totale Bewegung, als Bewegung der Totalität des Daseyns. Sie ist kein nur Daseyendes; sie ist das Daseyn als Werden seiner selbst, das Daseyn das als Produziren über sich als Product, und das Daseyn als Product, das über sich als Produziren hinausgeht — das heißt: die Grenze ist Princip: Quell dessen was sie begrenzt, Quell ihrer selbst. Die Grenze als Grenze scheint noch außerhalb dessen zu liegen, was durch sie begrenzt wird; und um dieses Scheines willen scheint auch ihr Unbegrenztes, ihr Begriff, der Begriff des Daseyns, noch außerhalb ihrer zu liegen. Aber ihr Unbegrenztes und ihr Begrenztes sind vielmehr in ihr Ein Werden, das Sich Begrenzen der Grenze. So heißt sie Schranke. Denn die Schranke stößt, so zu sagen, hart an das Unbeschränkte, berührt dasselbe so nah, daß sie vielmehr nur das Fließen des Unbeschränkten selber ist, der Strom seiner Bewegung, seine Manifestation. Das Begrenzte und die Grenze sind, wie sich gezeigt hat, nur Ein Begriff, der Begriff des Daseyns, die Endlichkeit, die Veränderung. Die Grenze als Veränderung ist es, welche die Schranke heißt. Denn als Veränderung ist die Grenze selbst unbegrenzt, weil sie so, als Inbegriff ihrer selbst, Begriff des Daseyns, Begriff der Endlichkeit ist. Mit dem Wort Grenze scheint nur das

Aufhören des Begrenzten ausgesprochen zu werden. Sagen wir Schranke, so spricht sich darin zugleich mit dem Aufhören das Anfangen des Begrenzten in seinem Gegentheil, dem Unbegrenzten, aus. Anfangen in diesem Sinne heißt Princip. Durch den Ausdruck Schranke ist also dieß offenbar: in dem Begrenzten liegt als sein eignes Princip das Unbegrenzte — oder, die Grenze ist das Unbegrenzte ihrer selbst, weil sie der Begriff der Endlichkeit, weil sie die Veränderung ist.

Als Veränderung sich erfassend, erfaßt sich das Daseyn als das Vergehen seiner selbst. Es ist nicht mehr Daseyendes, Etwas, sondern Anderes, d. h. Dagewesenes. Sein ganzes Daseyn ist: Dagewesenseyn. Was sagt ein solches von sich aus, dessen Gegenwart die Veränderung ist? Es sagt: All' meine Zukunft ist Vergangenheit. Das ist der Sinn der Endlichkeit; das heißt: Endlichkeit. Aber die Veränderung ist doch; und eben als Veränderung seyend ist sie da. So ist das Daseyn auch in dieser Form noch nicht vollständig vergangen — sein Dagewesenseyn ist selbst noch Daseyn. Das Andre ist freilich das Dagewesene, aber das Dagewesene als Daseyendes. Indem Etwas in der Veränderung vergeht, entsteht es in ihr, weil es, indem es entsteht, in ihr vergeht. Das Etwas ist Anderes, aber das Andre ist selbst Etwas. Die Veränderung ist das als

Etwas zum Anderen und als Anderes zum Etwas sich verändernde Etwas und Andere. Das Etwas ist wohl als Etwas vergangen in der Veränderung, aber nicht als Anderes, und insofern es noch nicht als Anderes vergangen ist, ist es auch noch nicht als Etwas vergangen — denn Anderes hat nur einen Sinn als Etwas. Das heißt: die Veränderung selbst ist noch nicht vergangen. Veränderung bedeutet: das Andre seiner selbst, das in sich Andre; das aber heißt Etwas, Etwas als Veränderung. Das Dagewesenseyn des Etwas als die Veränderung bedeutet also: es ist immer wieder da. Immer wieder Daseyn, das heißt Andersseyn; Nicht-Etwasseyn als Etwasseyn und Etwasseyn als Nicht-Etwasseyn — aber in's Endlose. Das Endliche ist wohl als abstractes vergangen in der Veränderung, aber nicht als totales, als Endlichkeit. Die Endlichkeit ist die Veränderung selbst. Das Etwas hat sich erfüllt — als immer anderes Etwas. So ist das Endliche vollendet, es ist unendlich — aber innerhalb seiner, das heißt: es ist die Endlichkeit als Endlosigkeit.

Diese Endlosigkeit nennt Hegel das Sollen. Sollen bedeutet Nichtkönnen als fixirtes — die Negung der Macht in der Ohnmacht. Du kannst weil du sollst heißt: du kannst vielmehr nicht, eben weil du erst sollst. Es ist der Widerspruch des Begriffes

der Schranke, der Widerspruch des Beschränkten und des Unbeschränkten als Widerspruch, als unaufgelöster; das Streben des Endlichen in's Unendliche als Verweilen innerhalb seiner; die, wie Hegel sich ausdrückt, schlechte Unendlichkeit. Aber genau genommen giebt es in der Qualität, und in dieser befinden wir uns, gar keine schlechte Unendlichkeit. Sie ist entweder Endlichkeit oder Unendlichkeit. Sie ist so lange Endlichkeit, als sie Etwas und Anderes, oder Veränderung als in's Endlose immer wieder anderes Etwas ist; und sie ist Unendlichkeit, so wie sie sich ausspricht als einziges, als ewiges, absolutes, unveränderliches Etwas. Dann aber ist sie nur Unendlichkeit. Aber wenn sie, bevor sie sich als solche erweist, nur ist als Endlichkeit, und indem sie sich als solche erweist, nur als Unendlichkeit — und dies wird sich sogleich zeigen — so ist kein Raum in ihr für das Sollen. Nur der falsche dualistische Schein kann in der Qualität, so lange sie sich nur als Endlichkeit ausspricht, entstehn: daß sie nicht die Unendlichkeit — und daß die Unendlichkeit somit nicht sie, nicht die Endlichkeit seye. Nur dieser Schein kann entstehn, der Schein der abstracten Differenz; aber nicht kann eine Auflösung, die keine wäre, die sich nicht vollbrächte, in ihr statt haben — ein Unendlichwerden, welches endlich bliebe. So wie nur das qualitativ-Endliche so

zu

zu sagen unendlich werden will, so ist es auch unendlich oder so ist nur das Unendliche. Dieses Wollen des Endlichen, darin sich das Unendliche augenblicklich d. h. unbedingt, absolut vollbringt, und welches eben darum das Wollen des Unendlichen selber ist, ist das baare Gegentheil vom Sollen. Das Sollen ist die quantitative Ausrede, in welche der Dualismus in seiner Noth sich flüchtet, die eigentliche Nothlüge des fehlenden, sich an sich versündigenden Gedankens. — Was Hegeln dazu vermocht hat, die Veränderung als das Sollen auszusprechen, ist dieses: daß die Qualität, wie sich ergeben wird, in ihrer Unendlichkeit sich als Eins, und als Eins sich zur Quantität bestimmt. Das Sollen ist die quantitative Unendlichkeit. Aber die Qualität als Veränderung ist noch nicht Quantität, denn sie ist noch nicht einmal offenbar als qualitative Unendlichkeit. — Man könnte vielleicht meinen, auch der Ausdruck Endlosigkeit bestätige die Ansicht, daß die Veränderung, die Endlichkeit, als Sollen bestimmt werden müsse. Jedoch das endliche qualitative Etwas kontinuirt sich in das Andre nicht mit dem Schein, als ob es sich in das Unendliche kontinuire. Denn nur dann erst kann dieser Schein entstehn, wenn die Bestimmung des Unendlichen überhaupt vorhanden gewesen. Darum ist es der Schein, der erst im quantitativ-Endlichen seine Stelle hat. Das endliche

Quantum in seiner Veränderung ist die eigentliche Endlosigkeit. Die Endlosigkeit der Qualität dagegen ist eine solche, die keine ist. Denn das Etwas als endloses geht, wie sich zeigen wird, sogleich zu Ende, das heißt: indem es sich ausspricht als endloses, hat es sich auch schon vollendet im Unendlichen. Endlosigkeit hat in der Qualität den klaren, festbestimmten, einfachen Sinn, daß das endliche Etwas als Anderes sich nur in sich kontinuirt; und gerade aus diesem Grunde offenbart sie sich als Schranke, als sich begrenzende Grenze, als sich selbst bestimmende Bestimmtheit, als absolutes Bestimmen — oder löst sich das qualitativ-endliche Etwas, so wie es nur ist als sein Anderes, als Veränderung, an ihm selber wirklich auf zum wahrhaft-Unendlichen. Die qualitative Schranke, um es mit Einem Wort zu sagen, ist nur als der aufgelöste Widerspruch ihrer selbst, als das Unbeschränkte, und das qualitativ-Endliche nur als das Unendliche selber, und sonst gar nicht.

Auflösung der Veränderung.

In der Veränderung sind alle früheren Bestimmungen enthalten. Alle sind zurückgegangen, heimgegangen in sie. Sie ist das Daseyn als Werden seiner selbst. So ist sie Entstehen und Vergehen als Qualität, Seyn und Nichts als Realität und Negation, Etwas und Anderes, An-sich-seyn und Seyn-für-An-

deres als Andersseyn, Grenze, Schranke, Endlichkeit. Alle gehören ihr an, weil alle sich in sie ausgesprochen haben; und daß sich alle in sie ausgesprochen haben, beweist, daß sie die Sprache gewesen in allen und der Ausdruck ist für alle. Sie ist all dieser Bestimmtheiten Bestimmung, und sie war in ihnen und ist aus ihnen als ihr eignes Bestimmen. Sie vernehmen sich alle in ihr, die ihrer aller Vernunft ist und selber sich so vernimmt aus ihnen in sich.

Ihre selbst-eigene Erinnerung nun, die in ihr der Veränderung, eben sobald sie sich auf die angegebene Weise vernommen, laut wird — die letzte, die totale Auflösung des Daseyns — beschreibt Hegel (Encyclop. p. 186.) folgendermaßen: „Was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu seyn, — so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet; was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn

aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das Fürsich-seyn."

Also die Veränderung ist das Etwas als Anderes oder das Andere als das Andere seiner selbst. Das Andre als das Andre seiner selbst ist das außer sich seyende Andre; aber als das Andre seiner selbst, ist es das in sich seyende Andre. So ist sie das Außer-sich-Seyn als In-sich-Seyn und umgekehrt. Als dieser Widerspruch, könnte man schon hier versucht seyn zu sagen, muß sie sich aufheben. Aber sie ist vielmehr gerade als dieser Widerspruch, und besteht als solcher. Als Veränderung ist sie der in sich gehaltene, der sich selbst haltende und tragende Widerspruch des Anderen. Sie ist weder nur Insichseyn noch nur Außersichseyn, sondern sie ist mehr als beide, ist ihr Inbegriff, ist beide in Einem. Sie ist nicht nur dieses oder jenes Andre, sondern alles Andre, das Andre überhaupt, das Andersseyn als Eines, als die Einigkeit seiner selbst mit sich.

Aber grade, indem sie sich ausspricht als die Einigkeit ihrer mit sich, ist sie — nicht das Andre — sondern sie die Veränderung selbst verändert. Denn so ist sie das Gegentheil ihrer selbst: Ruhe. Als Ruhe ihrer Bewegung heißt die Veränderung: Unveränderlichkeit. Weil die Unveränderlichkeit die Ruhe der Veränderung ist, so wird sie nicht außerhalb der Veränderung und nicht ohne dieselbe seyn.

Die Veränderung, wie sie in ihrem Anfange erscheint oder als unmittelbare, ist das Andersseyn: das in sich immer andre Andere, das Andre als das perennirende Gegentheil seiner selbst. Ihre Vermittlung ist die Erinnerung, daß dieser Wechsel nur der Wechsel des Einen Gedankens in sich selber ist. So ist sie der in sich einige Gedanke ihrer selbst. So ist sie das Gegentheil des perennirenden Gegentheils, des Anderen; das heißt: sie ist das Gegentheil ihrer selbst als des unmittelbaren Andersseyns; das heißt: sie ist das Theil, das ewige Theil — die Totalität. Sich so erfassend als das in sich einige Seyn des Daseyns, sich besinnend auf ihr Insich, kann sie nicht mehr heißen, wie sie als unmittelbares Andersseyn hieß: Veränderung; sondern dies ihr Mysterium enthüllend spricht sie sich aus mit dem Namen, den sie — wenn wir hier einen Homerischen Ausdruck gebrauchen wollen — bei den Göttern führt. In ihrer ewigen Gestalt sich schauend heißt sie Unveränderlichkeit.

Unveränderlichkeit und Veränderung sind ein und derselbe Inhalt, aber in unterschiedener Form. Unveränderlichkeit als Negation heißt Veränderung, und Veräuderung als Affirmation Unveränderlichkeit. Aber Negation, wie wir wissen, ist Negation der Negation; so ist sie selber Affirmation; und Affirmation ist Affirmation nur, als Negation der Negation. Dennoch

ist die Form der Affirmation die tiefere, und der Inhalt ist erst in ihr, und nicht in der der Negation in seiner ewigen Gestalt. Nur dies ist es, was den Unterschied ausmacht zwischen dem Nichts und dem Werden, dem Vergehn und dem Daseyn, der Negation und dem Etwas, dem Anderen und der Veränderung. Auch als Negation der Negation ist der Inhalt — und der Inhalt auf der Stufe auf welcher wir uns befinden, heißt das Daseyn — noch nicht vollendet; auch als sich verneinender ist er immer noch so zu sagen in dem Schmerz, in der Qual der Verneinung, und grade in dem letzten Momente seiner Auflösung, im Übergange, in der härtesten, wehenreichsten; er geht erst zu Ende, er ist noch begriffen in dem Geschäfte seiner Vollendung, hat sich noch nicht als vollendeten. Nur als Affirmation ist er der Inbegriff seiner Vollendung. Darum wird die Affirmation nicht erfüllt durch die Negation, sondern sie selbst erfüllt sich vermittelst jener. Das heißt Negation der Negation. Das Letzte, das Vollendende der Negation als der Negation ihrer selbst, das wodurch sie wirklich vollendet wird zur Affirmation, kraft dessen sie nicht mehr Negation der Negation, sondern wirklich Affirmation heißt — die Veränderung der Veränderung — ist nur das Affirmative selbst.

Jetzt erst ist das Daseyn total vergangen; denn

seine daseyende Totalität, die Totalität des Daseyns als des Werdens seiner selbst, die Veränderung, ist vergangen; so wird es auch jetzt erst total geworden und entstanden sein. Erst dies totale Sich=Erschöpfen ist seine Schöpfung. Ich habe gesagt, die Endlichkeit seye dasjenige, dessen Zukunft nicht nur das Vergehen sondern das unbedingte Vergehen, die Vergangenheit seye. Jetzt, in der Veränderung der Veränderung, ist die Endlichkeit vergangen. So ist sie ihre Zukunft; und da sie vergangen ist, so ist ihre Zukunft vielmehr sie. Nur ihre Zukunft ist; und wirklich seyend, ist sie Gegenwart. Indem sie ist, ist sie als die einz'ge und alleinige Gegenwart; denn was hieß Alles? Endlichkeit, Veränderung. Dieses in der Erinnerung seiner Zukunft vergangene Alles, als die Eine aus Allem sich entstehende Gegenwart nennen wir das Unveränderliche, das Unendliche.

Betrachten wir nun auch, wie diese Offenbarung in der Bestimmung der Endlichkeit sich vollbringt; denn Endlichkeit, wie wir gesagt haben, ist der andre sterbliche Name der Veränderung.

Das Etwas, das endliche geht im Andern mit sich selbst zusammen. Aber das Andre ist selbst — oder auch — also ist das Andre selbst endlich. Das Endliche, mit sich zusammengehend oder in sich übergehend, ist also die Eine Endlichkeit; und als diese soll es, nach Hegel, die Unendlichkeit seyn.

Allerdings. Denn was heißt: Das Endliche geht mit sich zusammen? Es heißt: das zu Ende Gehende geht zu Ende. Es ist sich das Endliche. So ist das Unendliche für es. Es verwirklicht sein Nichtseyn, so erwirkt es sich sein wahres Seyn; aber dies Verwirklichende, dies Erwirkende in ihm, ist nicht es das Endliche selber, denn es selbst ist ja eben nicht. Dies Verwirklichende ist die Verwirklichung zum Seyn, also muß es das Seyende selber sein, das, was das Endliche als Endliches nicht ist, d. h. das Unendliche.

Das Endliche mit sich zusammengehend vergeht; das worin es, warum es, kraft dessen es vergeht, ist also es selber als nicht es selber. Das aber sagt das Unendliche aus und sonst nichts. Man lerne doch nur auf die Sprache hören, auf die heilige! In dem Worte: Un-endlich liegt offenbart der Gedanke des Unendlichen — der Gedanke, daß es das Endliche selber als nicht es selber ist. So geht das Endliche, indem es übergeht in sich, über über sein Übergehn. Dies Übergehn des Übergehns ist der Übergang als ewiges absolutes Bestehn. Es übergeht sich, sich das Übergehende; so ist es nicht mehr in sich, sondern in dem Unvergänglichen, nicht Übergehenden. Nur dieses ist; und was von Seyn wirklich seyend ist am Endlichen, das ist es nur durch dieses — und somit als dieses.

So kann man sagen: Das Endliche selbst ist das Unendliche — und man sagt so, wenn man weiß, was man sagt. Das Endliche „selbst" bedeutet: Das Endliche nicht — sondern das Vollendete. Denn das Endliche ist nicht selbst, da es als Endliches nicht ist, da sein Seyn das Nichtseyn ist, und es von Ewigkeit, noch bevor es anzufangen vermag als nur Endliches, schon vergangen ist als solches. Das heißt: es ist nur im Unvergänglichen. Das Selbst des Endlichen ist das Unendliche. Daß das Nichtseyende sich manifestirt als Nichtgewesenes, das ist die Manifestation des Seyns selber als des seyenden. Und grade als diese Manifestation ist das ewige Seyn das Werden seiner selbst. Denn so ist es sein eigner Reflex und schaut sich an, sein Anderes seyend in sich. Was heißt denn: Nichtgewesenseyn? . . Seyn heißt es, ewiges absolutes Seyn; der andre Ausdruck dafür ist es, sein andrer Ausdruck, sein eigner, sein Reflex, sein Wort, darin es sich schaut und vernimmt von Ewigkeit, es selber. Das heißt: das Endliche selbst ist das Unendliche.

Nicht, wenn wir so sagen, bleibt es liegen das Endliche als Grundlage, nicht es ist das Subject und das Unendliche sein Prädicat; sondern das Unendliche — da jenes „Selbst" nur sein alleiniges Selbstseyn ausdrückt — das Unendliche ist das Subject und das Endliche ist sein Prädicat; und weil

es das einzig und alleinig Seyende ist, so ist Alles was sein Prädicat heißen kann, sein eignes, sein Sich-selber-Prädiziren. Sein Prädicat ist sein Product und sein Product sein Sichproduziren. So ist das Endliche sein Reflex, seine Sage, sein Ausdruck — aber nicht als das nur Endliche, sondern als das Endliche selbst, als vollendetes; das heißt: es selber das Unendliche sagt nur sich, spricht sich nur aus in sich. So ist es nicht nur für das Endliche, sondern, indem dieses nur ist als Vollendetes und als sein eigner Reflex, als sein Selbst, ist es vielmehr, als das einzige Selbst in Allem, nur für sich. Das Seyn als aus dem Andersseyn in sich zurückgekehrtes, das aus allem Andersseyn in der Ruhe seiner selbst seyende Etwas, das ewige Selbstseyn, nennen wir das Fürsichseyn.

Fassen wir nun das Ganze in seinem Zusammenhange, was muß gesagt werden? Dieß:

Das Endliche als nur Endliches ist das Abstractum des Unendlichen — sein Leiden, und als solches seine Bethätigung. Als das Endliche fängt es sich an, und dieses seines Anfanges Fortgang zu ihm hin heißt die Veränderung. In der Veränderung ist es als Endliches schon es selbst und auch noch nicht es selbst. Es ist noch nicht für sich, sondern es wird für sich. Sein Fürsichwerden ist das Werden des Endlichen. Das Wer-

den des Endlichen ist des Endlichen Vollendung; seine Vollendung ist sein Princip, sein Ursprung, das Werden seines Gewordenseyns, das, was als Endlichkeit Gewordenseyn heißt, als Werden seiner selbst, als das Daseyn, welches sein eignes Daseyn ist. Das ist das Fürsichseyn. — Das Endliche als nur Endliches ist nur als verändertes, als nichtseyend es selbst; statt in sich zu seyn, ist es nur außer sich, es selber ist nie, es ist immer nur: Anderes. Dies zu vernehmen war unsre erste Aufgabe; daß und wie das Endliche als nur Endliches sich ausspricht ganz und gar in der Veränderung.

Aber eben darum ist die Veränderung, das Andersseyn, selbst noch Endlichkeit, selbst noch Daseyn. Nicht bedeutet Andersseyn: Nicht-Daseyn; sondern nur: Nicht-so-Daseyn, d. h. Daseyn weder als nur Etwas, noch als nur Anderes. Also als beide. Aber als beide, deren jedes nicht ist, d. h. beide, als keines von beiden. So aber, indem der Inhalt der Veränderung, ihre Bedingung, die sich Verändernden, verschwinden — hat sie sich selbst verändert, ist sie verschwunden, vergangen, sie die endliche; ist sie nicht mehr so da, sondern anders; — aber wenn die Veränderung anders daseyn soll denn als Veränderung, so kann sie nur daseyn als Unveränderlichkeit. Veränderung aber heißt Daseyn — so kann die Unveränderlichkeit nicht

daseyn, sie muß vielmehr Nicht-Daseyn, sie muß das Gewordensein als sein eignes Werden, sie muß für sich seyn. Nicht etwa nur seyn; denn Seyn bedeutet nicht: Nicht-Daseyn, sondern nur nicht bedeutet es Daseyn, d. h. es bedeutet noch nicht Daseyn, es ist noch nicht das Daseyn selber. Das Daseyn selber als sein eigenes Nicht, das heißt: Nicht-Daseyn. Das Daseyn heißt Gewordenseyn. Das Gewordenseyn als sein eigenes Nicht, ist nicht das Seyn, sondern das Werden. Aber nicht das Werden, eh' es geworden ist — sondern das Werden des Gewordenseyns, d. h. das Werden des zum Daseyn gewordenen Werdens. Das ist das Fürsichseyn.

Dieß war das zweite Wort, das schwerer vernehmbare, das leisere. Je tiefer die Erinnerung wird und je lauter der Gedanke sich ausspricht im freieren Wort, desto heimlicher und fremder klingen sie in die Vergänglichkeit herauf, und desto mehr muß vergessen werden. Hier aber galt es zu vergessen, welch ein Gepräge Etwas und Anderes und Weder-Noch und Sowol-Als auch im Verkehr der Sinnlichkeit empfangen haben; darauf kam es an, um ihrer Erinnerung bewußt zu werden. Die Veränderung als das Weder-Noch des nur Etwas und des nur Andern ist ihr Sowol-Als auch, ist die Einheit beider; aber grade als solche — da jedes der beiden, deren Einheit

sie seyn soll, nicht ist, wenn sie ist — ist sie, indem sie ist, schon vergangen und selbst verändert. Also ist sie vergangen noch ehe sie wirklich ist. Wenn sie aber, noch ehe sie ist als endliche Veränderung, selbst schon das Andre ihrer ist, so ist sie nur als dieses Andre, als diese Verneinung ihrer Endlichkeit, das heißt: sie ist wirklich und in Wahrheit nur als Unveränderlichkeit, als Unendlichkeit. Das ist der geheime Sinn, der Abgrund, der himmeltiefe, des Andern; seine Ruhe.

Das Endliche löst sich auf in das Unendliche. Was sich auflöst, lehrt die Philosophie, das löst sich in sein Gegentheil auf. Aber das Unendliche als die Totalität ist kein Gegentheil und hat keines. Allerdings. Jedoch nur dann, wenn es ist, oder wenn es erkannt wird wie es ist, als Fürsichseyn. Nicht, wenn es als Endliches gefaßt wird. Und wann wird es als Endliches gefaßt? Wenn es als Seyn oder als Daseyn gefaßt wird. Denn alles das, alles Frühere heißt nur Endlichkeit. Die Endlichkeit aber, diese Endlichkeit, ist nur als das Gegentheil ihrer selbst, als das Vollendete, und so heißt sie die Unendlichkeit. — Hier endlich enthüllt sich uns der innerste Sinn der Endlichkeit. Sie ist die Totalität des Seyns und des Daseyns. So lange diese Totalität sich als eine äußerliche entzweite, als Etwas und Anderes, ausspricht, so lange heißt sie

Endlichkeit. Als eine entzweite spricht sie sich aus, wenn das Seyn nur erst, und das Seyn ist das Werden, vergangen ist im Daseyn, wenn nur dieses allein, wenn nur Etwas ist; — und sie beginnt sich aufzulösen und zu erinnern, wenn Etwas Anderes wird, wenn das Daseyn im Werden, d. h. im Seyn, vergeht, wenn es Veränderung heißt. Werden ist endlich, wenn es noch nicht Daseyn, und Daseyn ist endlich, wenn es noch nicht wieder Werden ist. Aber Werden ist Seyn von sich selber, so muß es gewordenes Seyn, Daseyn werden; und Daseyn ist das Geworden dieses durch sich selber seyenden Seyns, so muß es auch selber seines Gewordenseyns Werden seyn, d. h. Fürsichseyn.

So lange es also als nur Endliches, als Daseyn, erscheint das Unendliche, so lange hat es *ein* Gegentheil; und wie heißt dieses sein Gegentheil? das Unendliche; denn so lange ist es erst als das Gegentheil seiner selbst. Und sobald es sich offenbart als das Fürsichseyn, sobald erst hat es kein Gegentheil und ist keines mehr; denn dann ist das Endliche als das Vollendete das Unendliche selber, und hiemit zugleich ist das Unendliche als jenes, als jenes Vollendete, sein Anderes, sein selbst-Anderes, sein anderes Selbst. Was sein anderes Selbst ist, das kann nicht mehr sein Gegentheil heißen; das ist sein Reflex, sein Ebenbild. Nur indem das Seyn sich

als die Ebenbildlichkeit seiner selbst offenbart, heißt es unendlich; und aus demselben Grunde nicht mehr Werden oder Daseyn, sondern Fürsichseyn. Das war das tiefe heilige Geheimniß im Nichts, im Vergehen, in der Negation, im Andern: daß diese Formen der sich entfaltende Keim der Ebenbildlichkeit, und so die eigentlichen Elemente sind, in denen das Unendliche sich ein- und ausgebiert oder sich offenbart. Darum liegen sie beschlossen unter dem Siegel des höchsten Wunders und sind dem gemeinen Auge die unsichtbarsten. Das Endliche ist nicht das Unwahre, denn es ist nur in seiner Wahrheit, als Vollendetes. Nur das Unendliche ist, aber es ist nur für sich, nur als sein anderes Selbst, als sein Ebenbild; und anders als so ist es gar nicht. Wer das Endliche faßt als das nur Endliche und nichts davon wissen will, daß es in Wahrheit das Vollendete ist, der dient dem Unendlichen selbst noch auf endliche Weise; er wähnt es am sichersten zu erfassen, indem er nur von ihm wissen will, und grade so erfaßt er es nur als Seyn, das heißt als Daseyn, als Endliches. Weil er es nicht als Fürsichseyn, als sein andres Selbst begreift, so kann es in seiner Meinung weder sich selber schauen noch von ihm geschaut werden. Freilich hat auch so das abstract-Endliche sein Ende an dem abstract-Unendlichen, aber dieses auch an jenem; denn da es nur nicht das Endliche seyn soll, so ist

es selbst außer dem Endlichen, jenseits desselben, und somit selbst beschränkt, selbst endlich. Beide liegen dem Betrachter als ein sinnliches Etwas und Anderes außer einander, und ihre Grenze liegt zwischen ihnen, eine endlose Kluft — in seinem Wahn. Das Endliche, statt es aufzulösen in das Unendliche, nur ablösend davon, stempelt er vielmehr das Endliche zur Gegenwart, zu einer wüsten Unendlichkeit, und das Unendliche zur Vergangenheit, zu einem Monstrum der Endlichkeit, weil es ihm nur eine Zukunft ist. Von keinem von beiden weiß er, denn beide sind nur Ein Wissen, nur Eine Klarheit. Des Endlichen Offenbarung ist die Offenbarung des Unendlichen, und nur diese gedoppelte Erklärung ist es, die wir die Verklärung nennen. Offenbarung ist Verklärung. Beides ist nur der concrete Ausdruck für jenes absolute Sowol-Als auch, das wir in negativer Weise bei der Auflösung der Veränderung schon kennen gelernt haben und das einzig und allein als Weder-Noch die sich affirmirende Affirmation ist, die ewige Einheit des lebendig-Unveränderlichen oder des offenbar-Unendlichen. —

Reden wir denn hier von den endlichen Dingen? Wer denkt daran? Wir nicht. Von dem Gedanken des Endlichen reden wir, und dieser ist es, in welchem der des Unendlichen sich selber denkt. Der Dinge müssen wir vorläufig vergessen seyn, ebenso gut

wie

wie des Geistes; denn der Geist ist die Totalität aller Gedanken, und erst als diese Totalität ist er der Quell der Wesen und der Dinge. Darum müssen wir beider wie gesagt vorläufig vergessen seyn, eben weil wir uns ihrer erinnern wollen, wie sie die Wahrheit sind. — Dieser Ausdruck klingt sonderbar, und man wird rasch bei der Hand seyn ihn so zu finden. Auch ihm wird vielleicht die Ehre werden, für eines jener Paradoxen zu gelten, die wie man meint das Ziel sind eines Grübelns, das in Hirngespinnsten und Spitzfindigkeiten sich gefallend, im Besitz des Ewigen zu seyn wähnt, während es eitel im Eitlen sich spiegelt. Immerhin! Wir sagen was wir müssen, und so wissen und wollen wir. — Der Gedanke des Endlichen ist so wenig die Dinge, als der des Unendlichen noch nicht der Geist, das Unendliche noch nicht der Unendliche, als das Fürsichseyn noch nicht die ewige Persönlichkeit selber ist, obwol es ihre Grundlage, ihr erster Typus ist. Wenn also auch die Philosophie, um das Ewige in seiner Genesis, um die Wahrheit zu schauen, in diesem oder jenem ihrer Gedanken der Dinge und des Geistes zu vergessen scheint, so ist sie doch — und zwar eben darum — weder unwirklich und objectlos noch gottvergessen und gottverlassen, sondern vielmehr grade um dieser Entsagung willen unbedingt und Gott wohlgefällig. Die Philosophie ist Gottesdienst — aber sie ist

nichts als Gottesdienst. Darum feindet man sie an. Denn so ist sie Erbauung; aber nicht die passive des trägen Herzens, das nichts selber thun will und sich immer nur erbauen lassen — die feige Sehnsucht, der weite Mantel jeder Heuchelei —; sondern wir selbst sollen uns auferbauen in ihr zur Menschheit, durch die Kraft Gottes, in der Stärke und in dem Muthe der Freiheit. Das heißt Philosophiren.

Weil es Erinnern ist, so ist es auch Vergessen — und nicht nur des Unwahren, sondern zunächst auch des Wahren; aber des Wahren nur, wie es in der Vorstellung, wie es halb ewig halb zeitlich, halb ein eignes halb ein fremdes, wie es eine Historie ist — auf daß es in seiner Klarheit, nicht getrübt und verzerrt von der Meinung, der Seele klar werde. Deshalb wollen nur Wenige taugen zur Philosophie. Die Erinnerung wäre Jedem schon recht, wenn sie nur von selber käme oder doch auf bequemere Weise zu erwerben wäre als durch dies zwiefache Vergessen. — Die Meisten wollen nichts vergessen, am wenigsten sich selbst. Darum fordern sie immer nur das Höchste — das Höchste wie es in ihrer Vorstellung ist; denn so sind sie ihrer selbst am sichersten, am sichersten, sich so wie sie sind, erhalten zu bleiben. Sie wollen nicht vergessen — und Vergessen ist Abstrahiren — weil sie nicht leiden wollen. Sie möchten wohl denken, aber auch gleich ausgedacht

haben — Gott denken, Gott! nur müßte das nicht eine Wanderung durch das weite Reich der Gedanken seyn, sondern rasch müßte es sich thun lassen, damit sie auch schnell wieder zu sich kämen, zu sich — und ihren Freuden. Hätte Gott so gedacht wie sie, oder vielmehr hätte er wie sie nichtgedacht, wo wären sie? Sie wollen nicht leiden, und ihr Werden war sein größestes Leiden, eine Passion, deren Reflex die Passionsgeschichte ist.

Und dann klagen sie über die Worte, daß Alles, was Entwicklung heißt, durch Worte gemacht werde. Wer in diesem Sinne oder eigentlicher gesprochen in diesem Unsinne über die Worte klagt, der bezeugt, daß er keine Gedanken hat, und nur sich klagt er an. Gott ist das Wort, weil er der Geist ist, und der Geist ist er nur als der ewige Unterschied seiner in sich — das heißt: als Wort. Weil der Mensch das Wort, die Sprache hat, ist er nach dem Bilde Gottes geschaffen. Sein Wort ist das Ich; das ist sein Schöpfungswort, wodurch er Schöpfer und Geschöpf seiner selbst ist, wie Gott als das Wort. Gottes Wort als stumme Sprache ist die Natur; im Menschen erklingt es als freier Rhythmus; daß die Sphären Musik sind, dies sagt der Mensch. Das Wort ist die Vernunft. Nur weil der Mensch das Wort hat, ist er Geist, Geist von Gottes Geist. Der tollste Widerspruch ist ein unvernünftig Wort. Das ist das

Böse. Das unvernünftige Wort ist die Wurzel der bösen That. Die Sprache ist die Vernunft, wir können nur denken im Wort. Denken heißt Bestimmen, das ist Unterscheiden — die Bestimmungen des Denkens, seine Unterschiede, sind die Worte. Man denkt nur indem man spricht, wenn auch nicht mit dem Munde, immer doch mit dem Geiste. Philosophie ist die Wissenschaft des Wortes, und nur darum ist sie die Wissenschaft der Vernunft. Als das Wort ist Gott sein eignes Werden und als dieses das Werden des Alls. Unterschied, Wort, ist Urtheil. Das höchste Urtheil ist das des Geistes, das wodurch er Geist ist. Das ist das Urtheil der Liebe, und als solches heißt es Offenbarung.

Das Urtheil des Geistes ist die Natur — und als Urtheil der Liebe heißt sie: der Mensch. In ihm ist sie als er selber die Offenbarung Gottes.

Anmerkung.

I.

Der Begriff der Grenze, hauptsächlich im Gegensatz gegen die Substanz des Spinoza geltend gemacht, bildet den charakteristischen Grundzug der Leibnitzischen Philosophie. Was wir Grenze nennen, das heißt, wie wir sehen werden, in der Klarheit des Wesens — und das ist: in ihrer wesentlichen Klar=

heit — der Unterschied. Unterschied aber ist vielmehr Entgegensetzung, Widerspruch, und als solcher der Grund. — Leibnitz sagt: Unser Wissen beruhe auf zweien Prinzipien, dem des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes: „Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis, alterum est principium rationis sufficientis.“ Beide indessen sind nur Ein Princip, eben das des zureichenden Grundes; denn der Unterschied ist nur Unterschied des Grundes, und der Grund nicht Grund ohne den Unterschied, weil er die Totalität desselben ist. Als zureichender aber, — und zureichend ist er nur als die Totalität, und die Totalität kann nur das in sich unterschiedene Eine seyn; man denke an den Ausspruch des Heraklit: Das Eine von sich selbst unterschieden eint sich mit sich selbst — heißt er der Begriff. Die wahre Grenze, die Grenze in ihrer Wahrheit wird sich als der Begriff erweisen. Die ganze Logik, können wir sagen, ist die Entwicklung dessen, was wir im Daseyn die Grenze nennen. In der Grenze liegt die Offenbarung der Substanz. Nur als Grenze, nur als Unterschied ist die Substanz Subject. Wer Gott nicht als die Grenze, als den Unterschied faßt, der faßt ihn nicht als den persönlichen Gott. Freiheit und Liebe sind nur die Lichtgestalt dessen was die Natur dieser Kategorie aus-

macht, und wenn man irgend etwas den Stein der Weisen nennen will, so kann man ihr vor allem, wie ein geistvoller Forscher*) gethan hat, diesen Namen beilegen. Auch des Jordanus Bruno großes Wort: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen: den Punkt der Vereinigung zu finden ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst" — gehört ebenfalls hieher.

Dies „Entgegengesetzte," die Differenz überhaupt, haben wir im Etwas und Anderen, und in der Auflösung der Veränderung als „das Endliche selbst" kennen gelernt. Das Centrum aller dieser Bestimmungen war die Grenze und als diese totale Einheit des Entgegengesetzten hieß sie das Unendliche. Darum wird auch das Unendliche, weil es sein Entgegengesetztes, das Endliche selbst, als Reflex in sich trägt und enthält, sich differenziiren zur Entgegensetzung seiner selbst; nur wird diese, weil sie sich aus ihm, nachdem es als das Unendliche offenbar geworden, d. h. als sein Reflex, entwickelt, und weil aus jenem Grunde fortan nur das Unendliche ist, einen andern Namen führen, als den des Endlichen. Dasselbe

*) Herr L. Feuerbach.

Centrum das für Etwas und Anderes und für die Veränderung, für das abstracte und für das concrete Endliche, für das unaufgelöste und für das sich auflösende Endliche, die Grenze als Unendlichkeit war — war für Seyn und Nichts und für Entstehen und Vergehen das Werden. Denn auch das Werden ist die Grenze, weil nur das Unendliche ist. Darum differenziirte sich auch das Werden in sein Entgegengesetztes, in das Daseyn — denn daß sein Vergehen in Daseyn nicht ein Annulliren sondern vielmehr ein Differenziiren seiner selbst war, dies erwies sich ja dadurch, daß das Werden gegenwärtig blieb im Daseyn, als die Veränderung, als seine Macht. Aber eben darum zugleich heißt Werden auch nur erst Werden und nicht Grenze, weil es als Werden noch nicht Daseyn, und somit in jener, der anfänglichen Form des Unendlichen, noch nicht als Fürsichseyn, als das Unendliche offenbar ist. —

Leibnitz nun hat seine philosophische Laufbahn mit folgendem Worte eröffnet: „omne individuum sua tota entitate individuatur." — Was bedeutet das? Ich behaupte, es bedeutet: Jedes Wesens ganze Wesenheit besteht in seiner Grenze. — Aber was er hier tota *sua* entitas nennt, das begreift er später als das Universum. Und so würde der Satz zu gleicher Zeit bedeuten: Die Grenze jedes Wesens ist die Totalität. Beide Bedeutungen sind Eine. Weil es

die absolute Totalität ist, wodurch jedes Individuum sich individuirt, so ist die Totalität seine Grenze; zugleich aber ist sie seine ihm inwohnende Grenze, denn sie ist ja seine Individualität, sein Sich Individualisiren, und so besteht in der Grenze seine ganze Wesenheit. Was kann außer der Totalität seyn? Nichts als — das Bestimmen, das Individualisiren; aber das Individualisiren, das Bestimmen als das ihre, als ihr Sich Individualisiren.

So faßt er die Grenze sogleich in ihrer Wahrheit, als die Totalität, als den Begriff; die Totalität aber, das Universum als monas monadum, ist Gott. Und so ist Gott von Anfang an, weil er als das totale Sich Individualisiren, weil er als die absolute Grenze gewußt wird, gewußt als die absolute Persönlichkeit.

Aus diesen Gründen durfte Leibnitz sagen und mußte es sagen: „chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses."*) Das ist Leibnitzens Humanität; und darum mag er der „christliche" Philosoph heißen. Weil in Wahrheit Alles und Jedes persönlich ist, darum ist Gott persönlich, und weil Gott, darum Alles und Jedes. Das

*) Theod. 1. 9.

heißt absolute Persönlichkeit. Das ist der Sinn der Grenze, des Begriffes.

Darum ist der Kern der Leibnitzischen Philosophie durch und durch süß; und der Kern dieser ganzen Philosophie ist dieser: Auch das Begrenzte ist in seiner Begrenzung total. Das sagen die Worte: „tout va à l'infini dans la nature;“ der Lichtgedanke, aus dem all' seine Reflexionen entsprungen sind. Nur die Totalität ist — nicht in dem Sinne, daß das Endliche, das Bestimmte nur ein Nichtseyn ist, sondern in dem Unendlichen ist es selbst unendlich seyend —; was als Begrenztes erscheint, kann also nur die Totalität in Weise der Begrenzung seyn. So ist das Begrenzte auch die Totalität — nicht für sich, denn es ist die Totalität als begrenzte; aber wohl an sich, denn es ist die Totalität als begrenzte. Das heißt: es stellt vor, es erkennt — denn totales Seyn, Universum, Gott bedeutet Leibnitzen nichts andres als: Wissen — aber es erkennt verworren. „Jede Seele ist ein Spiegel des Universums“ — Seele heißt nur Universum, Gott; „chaque ame connoit l'infini, connoit tout, mais confusément.“

Leibnitz geht aus von dem Begriff der Substanz, aber der Substanz als der thätigen Kraft, d. h. der sich individualisirenden Substanz, der Substanz als Grenze. Als diese thätige Kraft ist die Substanz

Seele. Die Eine Substanz ist nur als unendlich viele Substanzen — denn das Viele ist; Alles aber, was da ist, das kann nur seyn als Substanz, als Seele. So ist das Viele nur das Viele als Eines, als das Universum — aber ein Universum von Seelen; das ist Gott. Daß Vieles ist, das setzt Leibnitz voraus. — Einerseits liegt die Vielheit in dem Begriffe der Substanz — denn die Substanz ist Thätigkeit, Thätigkeit ist Äußerung, Äußerung Unterschied, und eine Form des Unterschieds ist die Vielheit. Aber Unterschied und Vielheit sind auch verschieden, und kraft welcher Nothwendigkeit der Unterschied, der als der Unterschied der Substanz, der einfache, immanente ist, sich zur Form der Vielheit, die seine äußerliche Existenz ist und als solche die Verschiedenheit heißt, entwickelt, das hat Leibnitz nicht angegeben.

Das Eine kann nur seyn als das Viele, und das Viele nur als das Eine, als das Viele des Einen. Das ist seine Voraussetzung. Darum ist das Eine, das Eine welches das Viele seiner selbst und diese Fülle seiner selbst als Thätigkeit ist, das Einzelne; in höchster Instanz das absolute Subject; und zugleich ist darum jedes der Vielen ein Einzelnes, aber eben als Jedes, nicht die absolute, sondern die begrenzte Grenze, eine erschaffene Monade. Weil in der That das Eine nur ist als das Einzelne, oder weil Gott nur ist als die absolute Persönlichkeit, so konnte

Leibnitz allerdings sagen: „Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe;" nur darf man nicht vergessen, daß der letzte Beweispunkt hiefür, eben der Punkt, der jene Voraussetzung, jenes Seyn, zu einer Genesis auflöst, in seinem Systeme fehlt.

Die Monade ist thätige Kraft; als eine der vielen, als diese oder jene einzelne, ist sie nicht alle thätige Kraft, nicht actus purus. Sie ist nicht Gott, sie ist geschaffen, sie ist die Grenze als begrenzte, die thätige Kraft als beschränkte. Thätige Kraft einer Seele heißt Vorstellung. Die Monade ist also beschränkte verworrene Vorstellung. Verworrene Vorstellung heißt: Leiden; Leiden: Materie, Andersseyn, Seyn-für-Anderes.

Aber die Monade ist auch nicht alles Andersseyn, Andersseyn als Totalität seiner selbst. So wäre sie die Macht über alles Andersseyn, Gott selber. Als actus purus ist er der Inbegriff alles Andersseyns, die Übermacht über alles Leiden. Leiden als Totalität ist selbst actus purus, ist Gott als totaler Moment seiner selbst.

Die Monade als begrenzte Substanz ist also auch das Andersseyn als begrenztes. Sie ist nicht alle Materie, sondern bestimmte Materie. Die bestimmte Materie einer Seele heißt: ihr Leib, und als Leib der Seele ist er ein organischer. Die Monade, als organisch-leibliche, ist für Anderes.

In diesem für-Anderes-Seyn aber ist das Andre zugleich für sie. Denn immer, obwol sie begrenzt ist, ist sie doch nur begrenzt als die Substanz, als die Grenze. Sie erkennt das Unendliche, Gott, verworren; sie erkennt leiblich. Wodurch sie als beschränkte Seele das Universum erfaßt, das ist ihr Leib, und sie erfaßt es an den Leibern der andern Monaden in ihrem Leibe. So ist die Materie das absolute Seelenband, die liaison universelle. Um ihres Leibes willen erkennt die Monade verworren, und zugleich erkennt sie nur vermittelst ihres Leibes.

Gott wird von ihr erfaßt durch die Seele, das Universum durch den Leib. Gott aber als monas monadum ist das Universum in einfacher individueller Gestalt, als absolute Substanz. Also fallen für die Monade beide Weisen des Erfassens in Eine zusammen — und diese Eine Weise, da sie nicht totales Erfassen, weder Gottes noch des Universums, ist, ist verworrene Vorstellung, d. h. seelenvoll-leibhaftige Vorstellung.

Die Monade ist Thätigkeit; so ist sie Unterschied, Unterschied als Sich-Unterscheiden; denn Thätigkeit heißt: daß ein Inneres, indem es in sich ist, sich unterscheidet von sich als das Äußere seiner selbst; Thätigkeit heißt: Sich Äußern. Es sind also zwei Bestimmungen in der Monade. Sie ist ihr eignes

Sich Unterscheiden, die Schöpfung ihrer selbst in sich als des Andern, sie ist die Grenze.

Aber sie äußert sich nicht vollkommen; ihr sich Äußern ist nicht actus purus: sie äußert sich seelenhaft-leiblich; somit äußert sie sich als ein bestimmtes Wesen. Substanz oder thätige Kraft seyn oder Sich äußern heißt überhaupt: sich als ein bestimmtes, als ein substantiell- d. i. geistig-unterschiedenes Wesen, als eine Persönlichkeit produziren. „Was sich nicht als Einzelnes unterscheidet oder als Einzelnes handelt, ist keine Substanz." Gott thut dies so, daß aller Unterschied Er selber ist; er äußert sich vollkommen, er ist das all-unterschiedene Wesen, die absolute Persönlichkeit. Die erschaffene Monade äußert sich nicht vollkommen, also äußert sie sich als ein von anderen unterschiedenes Wesen. Dadurch, daß sie das Andere nicht ist — was bei Leibnitz den Sinn hat: dadurch, daß sie das Andere nicht so ist, wie das Andre es selbst, sondern auf eine andre, eben auf ihre Weise, in dem ihr eignen Grade der Klarheit, — ist sie sie selber. In diesem von Anderen Unterschieden-seyn liegt zugleich ihre Beziehung auf das Andere; aber da das Andere nicht total aus ihr gesetzt, nicht von ihr geschaffen ist, sondern sie zu dem Entschlusse, aus dem es erschaffen worden, nur mitgewirkt hat, so wird ihre Äußerung, und ihre Äußerung ist ihr Unterschied von dem Andern

sowol, als auch ihre Beziehung auf dasselbe, nie zu ihrer absolut eigenen Äußerung; das heißt: — denn ihre Thätigkeit, ihre Äußerung ist Vorstellung — sie stellt das Andre, das Universum vor, sie erkennt es, verworren.

Wer aber ist das Andere? Sie selbst; denn alle Monaden sind nur Ein Universum, nur Eine Monade, Eine Substanz. „Sie hat das Andre nicht geschaffen," bedeutet also nur: sie hat sich selbst nicht geschaffen; und „indem Gott die andern geordnet, ist dieses Ordnen bedingt gewesen durch eine Rücksichtnahme auf sie die einzelne — „in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius rationem habeat" bedeutet ebenfalls nur: indem Gott sie selbst geordnet oder geschaffen, ist diese ihre Schöpfung bedingt gewesen durch ein Rücksichtnehmen Gottes auf sie. Sie selbst, die einzelne Monade, ist idealiter dabei mitthätig gewesen. — Hiedurch stellt sich das, was die Äußerung der Monade genannt worden, heraus als ihre Erinnerung. Sie äußert sich auf beschränkte Weise, heißt: Sie erinnert sich, daß sie ein geschaffenes Wesen ist. Diese entäußerte Erinnerung und diese erinnerte Entäußerung der Creatur als Ein Thun heißt: verworrene Vorstellung.

Die Monaden als alle Monaden, als das Universum, sind noch nicht Gott selber als der Schöpfer.

Der Complex aller Individualitäten ist noch nicht die absolute Persönlichkeit. Als alle sind sie das totale Rücksichtnehmen Gottes auf jede, d. h. sie sind ihre eigene Möglichkeit in ihm. Aber die wirkliche Schöpfung ist das prius dieser Möglichkeit. Wenn Gott die Monaden schafft, so hat jede die Vernunft zu fordern oder sie fordert mit Recht, daß er Rücksicht nehme auf sie; aber daß er sie schafft, dies liegt über jener Forderung und jener Rücksicht, dies sind nicht alle als alle, sondern das ist Er als das prius aller, das ist seine Vernunft, sein Recht. Er aber ist und will nur nach seiner Vernunft. So ist er nur, indem er sich unterscheidet in alle. — Necessariae veritates fundantur in divino intellectu *a voluntate independentes.* At veritates contingentes oriuntur a Dei voluntate *non mera* sed optimi seu convenientissimi considerationibus *ab intellectu directa. Ex mero autem Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest.**) — Sciendum enim est, in Deo, ut in omni intelligente, actiones voluntatis esse natura posteriores actionibus intellectus. — Respondendum est rationes aeternas esse in divino intellectu, nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione.**)

*) Op. ed. Dutens. VI. I. 207.

**) V. 386.

Soviel vorläufig von Leibnitz. Wir werden noch zweimal, beim Grunde und beim Object, auf ihn zurückkommen.

II.

Wie das Ansich, das nur als solches und nicht für Anderes und als Anderes seyn soll, beschaffen ist — und das heißt, wie jeder von der Meinung des Verstandes fixirte Gedanke, somit auch das Unendliche, wenn es gegen das Endliche nur ausschließend seyn soll, beschaffen ist, dies hat Platon in zweien Partieen seines Parmenides mit solcher Meisterschaft philosophischer Kunst dargestellt, daß seine Darstellung füglich als die Beseitigung jener Wahnbegriffe des undialektischen Verstandes gelten kann. — Es wäre zu verwundern, wie dieselben, nachdem sie dort bereits länger als seit zweitausend Jahren in ihrer Leerheit und Hohlheit aufgedeckt gelegen, doch wieder den Sinn der Neueren dergestalt haben gefangen nehmen können, daß sie bei Vielen, die sich ein Urtheil über Gedanken anmaßen, noch heut zu Tage göttlicher Verehrung genießen; wenn nicht das grade die Natur des nur kritischen Verstandes wie der Gedankenlosigkeit wäre, daß beiden im Irrthume am wohlsten ist; aus dem einfachen Grunde, weil sie Eines Wesens sind mit ihm. Beide, Sinnlichkeit und abstracter Verstand, so verschieden sie auch in der Art und

Weise sind es zu gewinnen, haben doch ein und dasselbe Resultat: das Beschränkte, das Einseitige, die Meinung; jene in der Zeitlichkeit, sich zu flüchtiger Lust; dieser im Ewigen, zu seiner steten Qual.

Die eine jener Partieen ist die erste Reihe der Untersuchungen über das Eine.*) Der Hauptpunkt in derselben ist die irrthümliche Annahme: „Wenn aber dem Einen irgend etwas zukäme, außer dem Eines-Seyn, so käme ihm zu mehr zu seyn als das Eine; Dies aber ist unmöglich. — Ja. —" So kommt ihm, wie keine sonstige Bestimmung, auch nicht die Bestimmung der Zeit zu, — denn diese ist nur der sinnliche Ausdruck für das Bestimmte, für das Unterschiedene überhaupt; — und so ergiebt sich, daß es, indem es nur sich selber zukommen und nur es selber seyn soll, es sich selber nicht zukommt und auch nicht einmal es selber, sondern vielmehr gar Nichts ist.

„Wenn also das Eine durchaus nicht der Zeit theilhaftig ist, so ist es weder jemals geworden noch wurde es noch war es jemals, noch ist es jetzt geworden noch wird es noch ist es, noch wird es in Zukunft werden noch geworden seyn noch wird es seyn. — Sicherlich. — Ist es nun möglich, daß irgend Etwas des Seyns theilhaftig seye auf eine andre

*) In dem auf pag. 93 — 96 mitgetheilten Stücke ist anstatt: „das Eins" immer zu lesen: „das Eine".

als eine dieser Weisen? — Nein. — Also ist das Eine auf keine Weise des Seyns theilhaftig. — Augenscheinlich nicht. — Also ist das Eine durchaus nicht. — Nein wie es den Anschein hat. — Also auch nicht so ist es, daß es das Eine ist; denn dann wäre es ja seyend und des Seyns theilhaftig; sondern augenscheinlich ist das Eine weder das Eine noch ist es, wenn man solcher Rede trauen darf. — Es sieht beinah' so aus. — Was aber nicht ist, kann solch Nichtseyendes wohl etwas haben, oder kann man etwas von ihm haben? — Wie könnte man? — Also giebt es auch keinen Namen dafür, und keine Bestimmung, und keine Erkenntniß und keine Wahrnehmung und keine Vorstellung davon. — Es scheint nicht. — Also wird es auch nicht genannt und nicht bestimmt und nicht vorgestellt und nicht erkannt noch wird irgend etwas, was ihm eignete, wahrgenommen. — Dem Anschein nach nicht. — Ist es nun wohl möglich, daß es sich mit dem Einen so verhalte? — Nicht wohl, wie mich dünkt. —"

Die andre, die den eigentlichen Kern der Einleitung bildet, lautet:

„Siehst du nun, habe er gesagt, o Sokrates, wie groß die Schwierigkeit ist, wenn Jemand die Begriffe als an und für sich seyend bestimmt? — Nur zu sehr. — Wisse also wohl, habe er fortgefahren, daß du die Schwierigkeit in ihrer ganzen Größe

so zu sagen noch gar nicht berührt hast, wenn du jegliches Seyende jedesmal durch Absonderung als einen einzelnen Begriff setzen willst? — Wie das? habe er gefragt. — In vieler anderer Hinsicht, habe Parmenides gesagt, hauptsächlich aber in folgender: wenn nämlich Jemand behauptete, es käme ihnen nicht einmal zu erkannt zu werden, wenn sie in der That so sind, wie wir aufgestellt haben daß die Begriffe seyn müssen, so würde man dem, der dies behauptete, nicht beweisen können, daß er etwas Falsches behaupte, wenn nicht der Zweifelnde vielfach unterrichtet und von Natur begabt ist und außerdem den Willen hat, dem der die Sache darlegt, durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst würde der nicht überzeugt werden können, welcher darauf beharrt, daß sie unerkennbar seyen. — Wie so das, o Parmenides? habe Sokrates gefragt. — Weil, wie ich glaube, o Sokrates, du sowol als jeder Andre, der für jeglichen Begriff ein an und für sich seyendes Wesen setzt, vor Allem gestehn muß, daß kein einziges derselben bei uns zu finden. — Wie wäre es sonst auch an und für sich!? habe Sokrates gesagt. — Ganz recht, habe jener gesagt. Es haben also auch alle diejenigen Ideen, die nur in Beziehung auf einander das sind was sie sind, nur in Beziehung auf einander ihr Wesen, nicht aber in Beziehung auf die unter uns vorhandenen Abbilder, oder

wie Jemand dasjenige sonst bezeichnen will, gemäß welchem, insofern wir desselben theilhaft sind, von uns ausgesagt wird, wir seyen dies oder jenes. Das aber bei uns Vorhandene jenen Gleichnamige, steht wiederum nur in Beziehung auf sich selbst, nicht aber auf die Begriffe, und ist für einander, nicht aber für jene, die denselben Namen führen? — Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt. — So, habe Parmenides gesagt: wenn einer von uns eines Andern Herr oder Sclave ist, so ist er nicht etwa des Herrn an sich, der das Herr-Seyn ausdrückt, nicht dessen Sclave — noch auch des Sclaven an sich, der das Sclave-Seyn ausdrückt, Herr ist der Herr, sondern als Mensch für den Menschen sind sie dies Beides. Die Herrschaft an sich aber ist für die Sclaverei an sich, was sie ist, und die Sclaverei ist ebenso die Sclaverei an sich für die Herrschaft an sich. Nicht aber hat das bei uns Vorhandene sein Vermögen in Beziehung auf Jenes, noch Jenes in Beziehung auf uns; sondern, wie ich sage, für sich und in Beziehung auf sich ist Jenes und das bei uns Vorhandene ebenso in Beziehung auf sich. Oder verstehst du nicht, was ich meine? — Sehr wohl, habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. — Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntniß an sich, was eigentlich Erkenntniß ist, wäre die Erkenntniß der Wahrheit an sich, was eigentlich Wahrheit ist? — Allerdings. — Jede einzelne

nun der Erkenntnisse an sich wäre auch die Erkenntniß eines jeglichen der Dinge an sich? oder nicht? — Ja. — Die Erkenntniß bei uns aber, muß sie nicht die Erkenntniß der Wahrheit bei uns seyn? und wiederum jede einzelne Erkenntniß bei uns die Erkenntniß jedes einzelnen Dinges bei uns? — Nothwendig. — Aber die Begriffe selbst, wie du einräumst, haben wir weder noch ist es möglich, daß sie bei uns seyen. — Keineswegs. — Es werden aber erkannt von dem Begriff an sich der Erkenntniß die Gattungen selbst, was jede ist. — Ja. — Den wir nicht haben. — Freilich nicht. — Also wird von uns kein Begriff an sich erkannt, da wir der Erkenntniß an sich nicht theilhaft sind. — Augenscheinlich nicht. — Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was es ist, und das Gute, und Alles, was wir uns als an und für sich seyende Ideen vorstellen. — Es sieht leider so aus. — Betrachte aber nun jenes noch Schlimmere. — Welches? — Wirst du wohl zugeben daß, wenn es eine Gattung an sich der Erkenntniß giebt, diese viel genauer seyn müsse als die Erkenntniß bei uns? und die Schönheit und alles Andre gleicher Weise? — Ja. — Also, wenn irgend etwas Anderes dieser Erkenntniß an sich theilhaft ist, wirst du doch nicht gestatten, daß irgend wer außer Gott diese genaueste Erkenntniß besitze? — Nein. — Ist also nun wiederum Gott im Stande, das bei uns Vorhandene zu

erkennen, indem er die Erkenntniß an sich besitzt? — Warum denn nicht? — Weil, sagte Parmenides, wir übereingekommen sind, o Sokrates, daß weder jene Begriffe in Beziehung auf das bei uns Vorhandene die Kraft haben die sie haben, noch das bei uns Vorhandene in Beziehung auf jene, sondern jedes von beiden nur in Beziehung auf sich. — Darin sind wir allerdings übereingekommen. — Also, wenn jene vollkommene Herrschaft an sich und jene vollkommene Erkenntniß an sich Gott eignet, so wird jene Herrschaft niemals uns beherrschen noch auch jene Erkenntniß uns erkennen noch sonst etwas von dem was bei uns ist; sondern ganz auf dieselbe Weise herrschen wir mit der bei uns geltenden Herrschaft nicht über jene, noch erkennen wir irgend Etwas von dem Göttlichen mit unsrer Erkenntniß; und jene wiederum sind auf dieselbe Weise nicht unsre Herren, noch erkennen sie die menschlichen Dinge, obwol sie Götter sind. — Aber, sagte er, möchte der Ausspruch nicht gar zu wunderlich seyn, so Einer Gott des Wissens berauben wollte! — Dennoch, o Sokrates, sagte Parmenides, muß dieses und noch vieles Andre außerdem statt finden in Hinsicht der Begriffe, wenn es solche Ideen des Seyenden wirklich giebt und man jeden Begriff als Etwas an sich bestimmt; so daß

wer dies hört rathlos werden und zweifeln muß, daß sie überhaupt seyen, oder wenn sie denn doch seyn sollten, sie nothwendiger Weise der menschlichen Natur unerkennbar seyn müßten; und wer dies sagt muß sowol meinen etwas Rechtes zu sagen, als auch, wie wir eben bemerkt, ungemein schwer eines Andern zu überzeugen seyn; und von Natur sehr begabt muß der seyn, welcher einzusehen vermag, daß es für Jegliches eine Gattung und ein an und für sich seyendes Wesen giebt — noch wunderbarer befähigt aber der, welcher es selbst zu finden und Alles dies hinlänglich erörternd einen Anderen zu lehren im Stande ist." —

Viertes Kapitel.

Fürsichseyn.

Das Seyn ist das unbestimmte Seyn. So ist es die Möglichkeit aller Bestimmtheit. Es aber ist die Möglichkeit aller Bestimmtheit nur oder alle Bestimmtheit liegt in ihm als in ihrem Inbegriffe nur darum, weil es durch sich selbst ist als das Unbestimmte — weil es Werden ist. Durch sich selber seyend als das Unbestimmte oder als Werden seyend, ist das unbestimmte schon als bestimmtes Seyn, ist es Gewordenen, ist es Daseyn, durch sich selber. Als Daseyn, als Bestimmtheit durch sich selber, ist es sein eignes Daseyn, seine eigne Bestimmtheit, Bestimmen seiner Bestimmtheit. So ist es das Seyn als das Bestimmen seiner selbst: Fürsichseyn.

Als Fürsichseyn ist das Seyn nicht mehr in seiner Bestimmtheit, sondern es als seine Bestimmtheit ist in ihm als dem Bestimmenden. Es hat sich bestimmt, es hat sich in seiner Bestimmtheit als sich selber, es hat sich selbst bestimmt. Die

Bestimmtheit, das Da — und die Bestimmtheit ist das Seyn, das Werden selber — zur Grenze sich entwickelnd, greift als diese, als die bestimmte Bestimmtheit, über das Unbestimmt-Bestimmte, über die Passivität, über sich selbst als über das Daseyn über; und so ist das Seyn, als der eigne Inbegriff seiner Bestimmtheit, das wirklich durch sich selbst bestimmte, das als das verwirklichte Selbstbestimmen offenbare, das freie Seyn.

Die Philosophie hat nur Eine Bedeutung: Die Lehre von der Freiheit zu seyn. Das ist ihr Sinn. Wer den faßt, der weiß. Die Lehre von der Freiheit, das heißt: Alles, was als Seyn erscheint, als durch-sich-selber-Seyn zu begreifen, d. h. Alles in Gott sehen, nur Gott schauen, aber Ihn als Schöpfung seiner selbst. — Nur in dem Lichte des Fürsichseyn's erkennen wir Qualitäten; in der Klarheit desjenigen, wovon wir eben handeln, des qualitativen Fürsichseyns, die logische — die Qualitäten der Natur in dem Fürsichseyn der Idee.

Alles, was ist, ist das was es ist, nur durch seine Grenze. Im Unendlichen ist sie das, wodurch es sich als das Schaffende, im Endlichen das, wodurch es sich als das Geschaffene offenbart. Deshalb erscheint sie in diesem als seine Negation. Aber sie ist Negation in jenem wie in diesem, nur daß sie in diesem als Bestimmtheit, und in jenem als Selbst-

bestimmung ist. Gottes Grenze ist seine Weisheit. Um seiner Weisheit willen leidet er, so ist er die Liebe. Der Mensch leidet um seiner Thorheit willen, wenn er schlecht ist, und mit Gott und um Gottes willen, wenn er gut ist. Die Grenze Gottes ist das Licht das sich selbst erleuchtet; des sinnlichen Menschen Grenze das Nichtwissen, das Dunkel. Aber seine Unwissenheit wird wissend um sich selber, wenn sie es seyn will, denn das Weh ihrer Begrenzung ist ein selbstverschuldetes. Sobald der endliche Geist nicht nur endlich, sondern vielmehr so seyn will, wie er viel mehr ist, Geist, unendlich — so wendet ihm die Grenze ihr schaffendes Antlitz zu und Gottes Weisheit fängt in ihm an. Weil Gott seine Vollendung ist, so fängt Gott sich an in ihm. Gott fängt sich in ihm an, sobald er sich in Ihm begrenzt; denn so wie er sich so begrenzt, so ist er auch — denn so erst ist er durch sich selber. Durch sich selber? der endliche Geist? Ja wohl; und Gott sey Dank dafür! denn das heißt: Er weiß, daß er von Gott ist. Von Gott in dem Sinne, wie wenn wir sagen: der Leib ist von Fleisch und Blut; wie denn dieser auch noch von Höherem ist, von Seele. Was in dem Leibe die Seele ist, das ist im endlichen Geist das Denken des Gedankens.

Was die Macht ist über alles Geschaffene, das ist in Gott sein Machen; und für den Menschen,

weil er Gottes Ebenbild ist und weil deshalb die Macht in ihm ebenfalls ursprünglich als das Machen ist, soll sie also werden — durch Thun — durch Leiden in Gott. Das ist seine Bestimmung — sich selbst zu lauterer Gnade zu gedeihen, und wenn er sie erfüllt, so ist die Natur erlöst in ihm.

Das Alles bedeutet die Grenze. Denn sie ist die Auflösung des Daseyns, die Gegenwart des Unendlichen in demselben — als Veränderung oder als Unveränderlichkeit, als die Nacht Gottes oder als sein Tag. Von der Grenze wissen oder nicht, das theilt alles Geschaffene in zwei Geschlechter, das ist der absolute Unterschied der Wesen, das heißt überhaupt Wissen oder Nichtwissen. Was wir in der Natur von Beseelung finden, was wir ihre Laute, ihre Stimmen nennen, das ist auch in ihr das Gefühl ihrer Grenze; und je inniger, vertrauter, ich möchte sagen hülfreicher, reiner ihr Geheimniß ihr deutend wir sie anschauen, und je menschlicher, göttlicher aus diesem Grunde sie uns — um desto lebendiger und klarer scheint jenes Gefühl in ihr selber rege zu seyn. Ihre Qualitäten, ihre Gattungen, ihre Gesetze sind ihre Grenze. Naturphilosophie heißt das Wissen von der Natur als von der Grenze, das Wissen um ihr Princip, das Wissen um ihr Seyn in Gott. — Auch das Endliche ist nur in seiner Einzelnheit, nur in seinem individuellen Bestehen beschränkt, und wie es

sein zeitliches Bestehen nur durch seine Grenze empfängt, so ist es in seinem Vergehen unendlich, für den Geist, denn es vergeht in Gott. Sein Tod ist sein Werden, sein Entstehen; es wird immer neu, denn es wird nur anders, weil es des ewig Gleichen eigenes Andre ist. Der selbstlosen Geschöpfe dunkler Tod, die ihrer Grenze unbewußt Gott nicht schauen von Angesicht zu Angesichte, ist das Leben ihrer Gattung; ein Loos — und Loos heißt Grenze — welches nur die Hindeutung ist, der Hinblick und das Harren auf die höchste vollendete Auflösung, auf die Erlösung, das Absterben aus heiliger Willenskraft, den freien Tod zu freiem Leben, auf die Seligkeit, in der das Erleben des Menschen besteht. —

Indessen, wie schon bemerkt, in der gegenwärtigen Untersuchung haben wir es noch nicht mit der Natur und noch nicht mit dem endlichen und dem unendlichen Geiste als solchen zu thun, sondern mit dem logischen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, der nur erst das Element ist der absoluten Persönlichkeit, ihr erstes selbst noch inneres Wort, ihr ursprüngliches Weben und Insichseyn in der Stille ihrer eignen Geburt, die Idee als ihr Gedanke. Die Idee, aus dieser Form alle Form seyend für sich, ist für sich als Idee, und als solche erst ist sie ihre totale Äußerung, Entäußerung ihrer selbst, Natur, endlicher Geist — weil sie Idee ist; und Idee

und Natur und endlicher Geist, weil sie der absolute Geist und nur seine Idee ist. So aber ist sie für uns noch nicht offenbar.

Wir sind so weit, daß wenn wir uns jetzt fragen nach dem logischen Anfang, wir sagen dürfen, das Unendliche ist der Anfang. Das heißt: das Werden hat sich erwiesen, nicht der haltlose, sondern der in sich gehaltene Widerspruch, nicht nur das Daseyn und die Veränderung, sondern die Unveränderlichkeit, die rastlose Bewegung als die ewige Ruhe ihrer selbst zu seyn. Das Seyn war nichts andres als die Unendlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit, d. h. als die Möglichkeit ihrer selbst, deren Verwirklichung beginnt, so wie das Seyn sich ausspricht als Nichts. Als das erste Product dieser ihrer Verwirklichung ist die Unendlichkeit das Daseyn — das Seyn als die Gegenwart des Werdens, aber des Werdens, das nicht mehr Werden ist — die Gegenwart des nicht mehr als Werden gegenwärtigen, sondern des als Werden vergangenen Werdens.

Wenn aber das Werden als Werden, d. h. das Seyn als das Seyn von sich selber, vergangen ist im Daseyn, so ist dieses noch nicht als das Sich-selbst-Bedingende, als das Unendliche, gegenwärtig in sich. So ist es erst als das Endliche.

So ist sein Seyn — und sein Seyn ist alles Seyn — sein Nichtseyn. Indem es nur seyend ist

ist, aber nicht für es.

in seinem Nichtseyn, ist dieses sein Seyn. So ist nur das Unendliche und Es ist alles Seyn.

Das Unendliche ist alles Seyn, heißt: Es ist das Werden seiner selbst. Als Werden ist Es noch nicht das Werden seiner selbst, sondern das Werden des Daseyns, d. h. das Werden seiner selbst als seines Andern: das Endliche. Von-sich-selber-Seyn, das ist noch nicht Fürsichseyn; sondern Daseyn als von-sich-selber-Seyn, das erst heißt Fürsichseyn.

Indem das Unendliche sich entsteht, vergeht es als bloßes Werden, als noch nicht daseyendes Seyn-von-sich-selber, und entsteht so und ist da als Endliches; und indem es entsteht und da ist als Endliches, vergeht es als solches, und entsteht und ist für sich als das Unendliche. Alles das ist Ein Werden, das in sich einige Werden des Unendlichen. In ihm, in der Klarheit des Fürsichseyns, weil alle jene Momente darin nur als Ein Vergehen sind, sind alle als Ein Entstehen — das bloße Werden auch schon in seinem Entstehen als Endliches, und auch das Endliche schon in seinem Entstehen als das Unendliche. Jedes derselben ist unendlich und für sich, denn sie alle sind das Fürsichseyn und nur das Unendliche ist. Sie sind alle sein Anderes, seine Endlichkeit; aber sein Anderes ist Es selbst; so ist es selbst in diesem Anderen nicht für Anderes, sondern nur für sich.

Das Seyn ist das Unveränderliche, das Unendliche; jedoch nur als Fürsichseyn. Daß es nur als Fürsichseyn dies ist, d. h. als das Leben, als der Prozeß, als welchen es sich offenbart hat, als das aus sich und zu sich werdende Daseyn seiner selbst — das lehrt, daß beide, das Unveränderliche und das Unendliche nur sind als ihr Anderes, daß sie nur als die Veränderung und als das Endliche so sind wie sie sind, unveränderlich und unendlich. Die Veränderung ist ihre der Unveränderlichkeit Veränderung, ihr Daseyn; und die Endlichkeit ihre der Unendlichkeit Endlichkeit, ebenfalls ihr Daseyn. Beide, Unveränderlichkeit und Unendlichkeit sind das Fürsichseyn. Aber sie wären nicht für sich, wenn sie nicht da wären in sich, und da seyn in sich können sie nur, indem sie das Andre ihrer selbst sind — indem sie nicht nur sind, sondern anders sind als sie wären, wenn sie nur wären. Nur seyend wären sie gar nicht.

Die Unendlichkeit in diesem Sinne, als das Fürsichseyn, nennt Hegel die Idealität. Mit dem größesten Rechte. Denn eben als Fürsichseyn ist sie das Urelement der Idee. „Das wahrhafte Unendliche ist der Grundbegriff der Philosophie."*) — Die Idealität ist nicht etwa das, was die Realität nicht wäre, sondern vielmehr grade das ist sie, was

*) Encyclopädie p. 189.

diese ist; und nur die Realität ist sie nicht, die nicht ihre der Idealität Realität wäre, denn diese wäre das Gar-Nichts. — So bedeutet Idealität: die Endlichkeit in ihrer Auflösung; denn die Auflösung der Endlichkeit ist das wahrhaft-Unendliche. Das Endliche ist das Daseyn des Unendlichen; das unendliche Seyn ist nur als Daseyn, aber als sein eignes, als das in sein Selbst aufgelöste Daseyn, als Fürsichseyn. Ein andres Daseyn als des Fürsichseyns, als des Unendlichen selber, giebt es nicht. Wenn Daseyn seyn soll, so ist es nur als Fürsichseyn — das heißt: das Endliche ist das Ideelle. Indem es als nur Endliches sich negirt, spricht es sich aus als das Ideelle. Es spricht damit aus, daß nicht es selber, sondern das nur was es in Wahrheit nicht ist, sein falscher Schein, die Meinung, als seye das Daseyn ein abstractes, ein dem Fürsichseyn äußerliches, negirt worden — und daß es selbst vielmehr, grade in diesem Thun, nur das Affirmirte ist, weil eben in diesem Thun, in diesem Negiren allein, das Unendliche sich selbst affirmirt. Darum wurde auch gesagt: es negirt sich.

Idealität ist also der vollendete Ausdruck für: Negation des Daseyns oder der Endlichkeit. Was die Worte „Negation des Endlichen“ noch nicht heraussagen, obwol sie es innerlich, da es ihre Auflösung und somit ihr prius ist, vielmehr und eher sagen,

als

als sich selber, das ist die Affirmation, die erst in dem Worte Unendlich oder Fürsichseyn laut wird. Wird sie aber schon in diesem laut, so scheint der Ausdruck Idealität überflüssig. Aber er ist es nicht. Obwol wir den Hauptgrund, weshalb er es nicht ist, bereits angegeben haben, so nüancirt derselbe sich doch noch zu einem zweiten, der wie jener nach vorwärts so nach rückwärts hin die Nothwendigkeit dieser Kategorie darthut. Denn das Endliche, das Daseyn in seinem Beginne, in der *Trennung* von der Negation, und das ist: in seiner Trennung von sich selbst — das als Negation sich erst entäußernde, also das seiner eignen Innerlichkeit sich entäußernde, das sich selbst äußerliche, das erst anfangende Daseyn — hieß: *Realität*. Da seine ganze Entwicklung nur die Erinnerung jener Äußerlichkeit, nur das Sich-Affirmiren in der Negation war, da es als Etwas, als Anderes, als Endliches nur *das Negiren jener* anfänglichen *Realität*, und nur als solches das Unendliche ist, so muß es sich auch als die Affirmation *jener Form* aussprechen, und heißt deshalb *Idealität*. Die anfängliche Realität ist die negationslose; sie vollendet sich nur durch die Negation, somit durch die Negation ihrer selbst. Aber die Negation der *Realität als der gemeinten* ist die *Affirmation derselben als der wahrhaften*, und als dieser

Doppelsinn ihrer selbst, als ihre Vollendung, heißt sie: die Idealität.

Freilich können auch diese Ausdrücke: Idealität sowol wie Unendlichkeit und Fürsichseyn troß dem daß sie sich als die eignen Namen des totalen qualitativen Seyns erwiesen haben, von dem räsonnirenden Verstande als ebenfalls abstracte und einseitige, als Bezeichnungen eines Gegentheils, festgehalten und angetastet werden. Die Sphäre des qualitativen Seyns, der sie angehören, giebt ihm dazu die günstige Gelegenheit. Diese Sphäre ist selbst noch eine beschränkte. Ihr Inhalt ist wohl die Idee, aber sie ist noch nicht die freie Form desselben. Es ist nur der Widerschein dieser ihrer Beschränktheit, daß auch ihre höchsten Bestimmungen das was sie enthalten, nicht vollkommen, und mehr in negativer und ausschließender, als in affirmativer und totaler Weise ausdrücken. Sie wollen in der Harmonie der Idee vernommen seyn, wenn das, was sie sind, nnd was sie offenbaren, ihnen auch angehört werden soll. — Doch in der That ist es nicht diese Bewandniß, die den bornirten Verstand zum Mißverstehen verführt und ihm etwa ein Recht dazu gäbe; sondern nur das Unrecht, das er überall begeht, übt er auch hier. Auch die Idee selber hat für ihn noch ein Gegentheil; und wollte man an ihr in letzter Instanz die Beschränkung, daß sie doch nur die logische Idee seye, obwol dieses Nur

grade die Kraft ihrer Vollendung zum Geiste, der Geist des Geistes ist, zu seinem Vortheil geltend machen, so würde er doch ebenso wenig, wie von ihr, von dem absoluten Geiste sich erleuchten lassen, und wie er ihr das Reale gegenübergestellt, so diesem wiederum die Materie, das Geistlose, sich selbst, und fiele Alles und Jedes dahin, das Gar-Nichts entgegenhalten.

Das Ideelle ist das Enthüllte, das Erklärte, das was wir das Endliche selbst genannt haben. Idealität heißt Verklärung. Die Klarheit des Unendlichen ist die Erklärung des Endlichen. Klarheit ist nur als Verwirklichung ihrer selbst, als eigne Bethätigung, als das sich erleuchtende Licht, als Sich Erklären; oder: sie ist nur als Verklärung. — Daß die Grenze das Unendliche oder daß das Unendliche die Affirmation seiner selbst ist, das heißt Idealität — die als Negation sich affirmirende, die als das Andre ihrer selbst sich realisirende Realität, die totale, die wahrhafte.

Spinoza definirt wohl das Unendliche so, daß es die absolute Affirmation seye; aber Affirmation grade bedeutet bei ihm Negationslosigkeit, das heißt: nicht Affirmation, sondern nur Position, nur **Esse**. Affirmation, d. h. Seyn — ist ihm nur Seyn; Negation, d. h. Nichtseyn — nur Nichtseyn. Darum begreift er Gott nicht als persönli-

chen. Was sein System aller Größe und Tugend seiner Anschauung ungeachtet, dennoch zu einem unbefriedigenden macht, sowol dem Inhalte wie der Form nach, das ist die Consequenz jener einseitigen Reflexion.

Er faßt jede Bestimmtheit als Nichtseyn Gottes; und er hätte sie fassen müssen als Andersseyn Gottes. So wäre sie als eine Form, als ein Wort Gottes offenbar gewesen, anstatt daß nun sein Gott der formlose ist, der stumme und darum unsagbare, der unterschiedslose und darum für die Philosophie inhaltslose. — Die Einsicht in den Werth, in die Güte der Negation ist dem Spinoza versagt gewesen oder er hat nicht gewußt von der Grenze als der Idealität. Aus diesem Grunde ist er nicht dialektisch, oder weil er nicht dialektisch gewesen, so hat er nicht davon gewußt. Dialektik heißt das Wissen von der Negation als der Form des Absoluten. Sein Inhalt ist aber nur als Form. Wird also nicht dialektisch gewußt, so wird das Absolute nicht gewußt. Spinoza's Philosophie ist abstracter Idealismus, darum ist sie nur Realismus. Gott ist ihm so sehr nur als Gott, daß der Absolute selber zum Nichts wird in diesem seinem Nur. Da er Nichts einschließt in sich, da Alles und Jedes in ihm nur Nichts ist, so schließt er sich selber nur ein als das Nichts und ist in sich nur als dieses Er selbst. Die abstracte

Position des Seyns, wenn sie wäre, wäre nur die negative Leere ihrer selbst, das seyende Nichts.

So ist seine species aeterni noch nicht die wirkliche. Die wirkliche ist die Persönlichkeit. Kunst, Religion und Wissenschaft sind Idealität, denn sie sind die Auflösung der Realität in die Idee, die Realisirung der Idee, die ewige Verwirklichung des Ideals. So sind sie die Gegenwart Gottes in der Welt, der Himmel auf Erden, die species aeterni der Natur und des Staates, der ewige Staat, der freie. Daß der Geist grade in der Schranke des Leibes sich manifestirt als der Geist, das ist das Schöne; daß er sich ungeachtet derselben so manifestirt, das ist das Gute; und daß beide, dies „Grade" und dies „Ungeachtet", dieser scheinbare Widerspruch, seine Harmonie und sein einiges Leben ausmachen, das ist das Wahre. Erst die Einsicht in diese Wahrheit ist das Erkennen sub specie aeterni, das absolute Wissen. —

Wir wenden uns zu unsrer Entwicklung zurück. Wir gehn weiter, indem wir sagen müssen: wenn der Gedanke sich als Idealität, als Unendlichkeit, als Fürsichseyn ausspricht, so hat er sich nicht nur als Fürsichseyn, sondern vielmehr als Fürsichseyendes ausgesprochen. Denn das Fürsichseyn ist total bestimmtes, durch und durch bestimmtes Seyn; und zwar total bestimmt durch sich selbst, sich selbst bestimmendes Seyn. So ist es urplötzlich, d. h.

ursprünglich Fürsichseyendes; so ist es *nur* Fürsichseyendes.*) Das Daseyn bedurfte einer Entwickelung, um sich als Daseyendes zu erweisen — seiner Unbestimmtheit wegen. Beim Fürsichseyn dagegen ist eine solche unmöglich, seiner Bestimmtheit wegen. Total durch sich bestimmt-, absolut in sich reflektirt seyn, das heißt schon Fürsichseyn, und *nur* das heißt es.

Was ist nun das Fürsichseyende? Ist es Ich? Nein. Es ist *Eins*; und nicht mehr und nicht weniger als Eins.

Ehe wir darthun weshalb, bemerken wir vorläufig: Beides — daß das Fürsichseyende nur erst als Eins ist, und daß das Fürsichseyn, obwol es die Erinnerung nur als Fürsichseyendes zu seyn urplötzlich hat, dennoch sich zunächst ausspricht als Fürsichseyn, und erst *sodann* als Fürsichseyendes — Beides ist ein und derselbe Mangel der qualitativen Unendlichkeit. *Weil* das Fürsichseyende nur erst Eins ist, darum sagen wir erst Fürsich*seyn* und dann erst Fürsich*seyendes*.

Hegel giebt folgende Entwicklung Logik I. p. 165: „Die Idealität kann die *Qualität* der Unendlichkeit genannt werden; aber sie ist wesentlich der Proceß des *Werdens* und damit ein Übergang, wie des Werdens in Daseyn, der nun anzugeben ist. Als

*) Nur deshalb, werden wir später sagen, obwol es zunächst eben deshalb als *Fürsichseyn* zu vergehn scheint, ist es wesentlich als solches und als Unendlichkeit.

Aufheben der Endlichkeit, d. i. der Endlichkeit als solcher und ebenso sehr der ihr nur gegenüberstehenden, nur negativen Unendlichkeit ist diese Rückkehr in sich, Beziehung auf sich selbst, Seyn. Da in diesem Seyn Negation ist, ist es Daseyn, aber da sie ferner wesentlich Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation ist, ist sie das Daseyn, welches Fürsichseyn genannt wird." — p. 173: „Im Fürsichseyn ist das qualitative Seyn vollendet; es ist das unendliche Seyn. — Im Fürsichseyn ist der Unterschied zwischen dem Seyn und der Bestimmtheit oder Negation gesetzt und ausgeglichen; Qualität, Andersseyn, Grenze, wie Realität, Ansichseyn, Sollen u. s. f. — sind die unvollkommenen Einbildungen der Negation in das Seyn, als in welchen die Differenz beider noch zu Grunde liegt. Indem aber in der Endlichkeit die Negation in die Unendlichkeit, in die gesetzte Negation der Negation, übergegangen, ist sie einfache Beziehung auf sich, also an ihr selbst die Ausgleichung mit dem Seyn; — absolutes Bestimmtseyn." —

p. 175. u. f.: „Das Fürsichseyn ist, wie schon erinnert ist, die in das einfache Seyn zusammengesunkene Unendlichkeit; es ist Daseyn, insofern die negative Natur der Unendlichkeit, welche Negation der Negation ist, in der nunmehr gesetzten Form der Unmittelbarkeit des Seyns, nur als Negation über-

haupt, als einfache qualitative Bestimmtheit ist. Das Seyn in solcher Bestimmtheit, in der es Daseyn ist, ist aber sogleich vom Fürsichseyn selbst auch unterschieden, welches nur Fürsichseyn, insofern seine Bestimmtheit jene unendliche ist; jedoch ist das Daseyn zugleich Moment des Fürsichseyns selbst; denn dieses enthält allerdings auch das mit der Negation behaftete Seyn. So ist die Bestimmtheit, welche am Daseyn als solchem ein Anderes und Seyn-für-Anderes ist, in die unendliche Einheit des Fürsichseyns zurückgebogen, und das Moment des Daseyns ist im Fürsichseyn als Seyn-für-Eines vorhanden.

Dieß Moment drückt aus, wie das Endliche in seiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles ist. Das Fürsichseyn hat die Negation nicht an ihm als eine Bestimmtheit oder Grenze, und damit auch nicht als Beziehung auf ein von ihm anderes Daseyn. Indem nun dieß Moment als Seyn-für-Eines bezeichnet worden, ist noch nichts vorhanden, für welches es wäre, — das Eine nicht, dessen Moment es wäre. Es ist in der That dergleichen noch nicht im Fürsichseyn fixirt; das für welches Etwas (— und ist hier kein Etwas —) wäre, was die andere Seite überhaupt seyn sollte, ist gleicher Weise Moment, selbst nur Seyn-für-Eines, noch nicht Eines. — Somit ist noch eine Ununterschiedenheit zweier Seiten, die im Seyn-für-Eines vorschweben können, vorhanden; nur

Ein Seyn-für-Anderes, und weil es nur Ein Seyn-für-Anderes ist, ist dieses auch nur Seyn-für-Eines; es ist nur die Eine Idealität dessen, für welches oder in welchem eine Bestimmung als Moment und dessen, was Moment in ihm seyn sollte. So machen Für-eines-seyn und das Fürsichsein keine wahrhaften Bestimmtheiten gegeneinander aus. Insofern der Unterschied auf einen Augenblick angenommen und hier von einem Fürsichseyenden gesprochen wird, so ist es das Fürsichseyende als Aufgehobenseyn des Andersseyns, selbst, welches sich auf sich als auf das aufgehobene Andere bezieht, also für-Eines ist; es bezieht sich in seinem Andern nur auf sich. Das Ideelle ist nothwendig für-Eines, aber es ist nicht für ein Anderes; das Eine, für welches es ist, ist nur es selbst." — p. 177: „Für-sich-seyn und Für-Eines-seyn sind also nicht verschiedene Bedeutungen der Idealität, sondern sind wesentliche, untrennbare Momente derselben. — Der zunächst als sonderbar erscheinende Ausdruck unserer Sprache für die Frage nach der Qualität, was für ein Ding etwas sey, hebt das hier betrachtete Moment in seiner Reflexion-in-sich heraus. Dieser Ausdruck ist in seinem Ursprung idealistisch, indem er nicht fragt, was dieß Ding A für ein anderes Ding B sey, nicht was dieser Mensch für einen andern Menschen sey; — sondern was dieß für ein Ding, für ein Mensch ist? so daß dieß

Seyn-für-Eines zugleich zurückgenommen ist in dieß Ding, in diesen Menschen selbst, daß dasjenige, welches ist, und das für welches es ist, ein und dasselbe ist, — eine Identität, als welche auch die Idealität betrachtet werden muß." —

p. 181: „Das Fürsichseyn ist die einfache Einheit seiner selbst und seines Moments, des Seyns für-Eines. Es ist nur Eine Bestimmung vorhanden, die Beziehung-auf-sich-selbst des Aufhebens. Die Momente des Fürsichseyns sind in Unterschiedslosigkeit zusammengesunken, welche Unmittelbarkeit oder Seyn ist, aber eine Unmittelbarkeit, die sich auf das Negiren gründet, das als ihre Bestimmung gesetzt ist. Das Fürsichseyn ist so, Fürsichseyendes, und indem in dieser Unmittelbarkeit seine innere Bedeutung verschwindet, die ganz abstrakte Grenze seiner selbst, — das Eins." —

So vortrefflich diese Entwicklung ist, namentlich was die Darstellung des Seyns-für-Eines betrifft, so dünkt mich doch, die Bestimmungen, die den eigentlichen Übergangspunkt bilden und kraft derer das Fürsichseyn Eins seyn soll — die Ausdrücke: „das Vorhandenseyn nur Einer Bestimmung, die Beziehung auf sich selbst des Aufhebens, das Zusammensinken in Unterschiedslosigkeit, die Unmittelbarkeit in der die innere Bedeutung des Fürsichseyns verschwindet, die ganz abstrakte Grenze seiner selbst" — diese Bestim-

mungen, dünkt mich, bedürften einer noch näheren Bestätigung.

Versuchen wir es denn, eine solche aufzufinden:

Das Fürsichseyn ist das Seyn, das, zum Daseyn geworden, als dieses das Werden seiner selbst ist; und zwar ist es als die Idealität, d. h. als die Totalität des Daseyns, das vollendete Werden seiner selbst. So ist es sein alleiniges Selbstseyn oder es ist geworden für sich; denn so nur kann es seyn für sich. Indem es für sich geworden ist, ist es nicht nur für sich geworden, sondern für sich Gewordenes: Fürsichseyendes. So ist es da — aber da für sich; d. h. nicht als Etwas und Anderes ist es, sondern nur als es selbst.

Indem es für sich ist, ist es als es selbst; aber indem es ist als es selbst, ist es nicht mehr für sich — denn seyend als es selbst, ist es Fürsich-seyendes, nicht Fürsichwerdendes, aber Seyn ist für sich nur als Werden seiner selbst aus sich als aus dem Daseyn.

Das heißt also: Weil es als Resultat ist das Fürsichseyende, ist es nicht für sich, ist es nicht als das Unendliche. — Aber das Unendliche ist ja selbst dieses Resultat, und nur als dieses ist es. Wenn es also so ist, wie es ist, dann grade soll es nicht es selbst seyn? Mag doch das Fürsichseyende immerhin Seyendes seyn, es ist und bleibt doch nichts desto-

weniger für sich. Sagen wir denn nur: Seyendes? Nein, wir sagen Für-sich-seyendes.

Dennoch legen wir, wenn wir sprechen wie wir sollen, bei „Fürsichseyn" den Accent auf Fürsich — und bei „Fürsichseyendes" auf Seyendes; und mag immerhin das Fürsichseyende unendlich bleiben, immer doch ist es als Fürsichseyendes es selbst und als es selbst ist es Resultat. Es ist wenigstens auch Resultat. Obgleich das Fürsichseyn, das Unendliche gegenwärtig ist im Fürsichseyenden, so ist es zugleich doch auch als Unendliches als Fürsichseyn vergangen in ihm. So sehr auch Fürsichseyendes Fürsichseyn ist, so sehr auch ist es nicht Fürsichseyn, denn es ist ja Fürsichseyendes. Seyn und Seyendes sind unterschieden. Das Seyende ist das Nichtseyn des Seyns, weil es sein Andersseyn ist. Als Seyendes seyend, ist das Seyn nicht mehr als Seyn, sondern selbst verändert. Das ist die Bedeutung jenes verschiedenen Accentes.

Indem also das Unendliche als Fürsichseyn entsteht, ist es schon vergangen als solches, denn eben als solches ist es vielmehr entstanden als — Fürsichseyendes. Das ist sein Werden. — Ist aber das Fürsichseyn in seinem Resultate vergangen als Seyn, so ist das Unendliche als die ursprüngliche Form seiner selbst, denn diese war das Fürsichseyn, vergangen.

Seine ursprüngliche Form war: im Andern bei sich zu seyn, selbst zu seyn als sein Anderes. Also nur diese Verdopplung, d. h. der Prozeß ist es, der vergangen ist, wenn es nicht mehr als Fürsichseyn sondern als Fürsichseyendes ist — denn so ist es nur als Product. Sein anderes Selbst, sein selbst-Anderes ist vergangen, wenn es sich als Fürsichseyendes ausspricht. Und in ihm ist es vergangen dies sein Anderes; denn es ist ja das seinige. So ist das Fürsichseyende nur es selbst — nicht in der Art, daß es das Andre außer sich hätte, daß es nicht das Andre wäre, sondern so, daß das Andre in ihm als sein Andres nicht ist als solches. Also ist es in Weise der Einzigkeit in sich nur als es selbst, und so heißt es: Eins.

Aber grade durch diese Einzigkeit verliert es die Unendlichkeit, denn es verliert dadurch sein Selbst. Nur als sein andres Selbst ist es Es selbst; als nur Es selbst, ist es nicht mehr es selbst; ist es selbst, ist es als Selbst nicht mehr, ist es für sich als nicht mehr für sich; und darum heißt es Eins — und nicht Ich, nicht Person, nicht Geist.

Solchen Verlauf nimmt das Unendliche — und wir sehen, kraft welcher Nothwendigkeit es ihn nimmt. So ist es Eins. — Wer noch fragen wollte: wie aber doch kann es so seyn? dem zur Antwort: Das qualitativ-Unendliche, und nur von diesem ha-

ben wir bisher gehandelt, ist selbst noch ein *beschränktes*. Und warum? Weil sein andres Selbst, das, als welches es selbst nur Es selber ist, das qualitative Daseyn noch nicht *alles Daseyn* ist, weil es nur erst qualitatives und noch nicht quantitatives, somit noch nicht das totale Daseyn des Seyns, und also auch noch nicht das des Wesens, des Begriffes, der Idee, des Geistes — weil es noch nicht Natur und Geschichte und noch nicht die Welt der freien Gedanken ist. Oder es kann auch geantwortet werden: das qualitativ-Endliche ist noch beschränkt, weil das qualitativ-Unendliche noch ein beschränktes ist — und dies ist ein beschränktes, weil es nur erst das qualitative, das heißt, weil es noch nicht das Maaß, noch nicht die Freiheit, die Idee, der absolute Geist ist. „Im Andern bei sich seyn" das bedeutet wohl Freiheit, Idee, Geist; es ist der Sinn, die Form des Absoluten, und sein innerster Charakterzug ist darin ausgeprägt; es ist die ewige Form selber — aber nur erst als *Formel*; d. h. noch nicht erfüllt mit dem totalen Inhalt des göttlichen Lebens, noch nicht der wirkliche Geist, noch nicht Persönlichkeit.

Das Absolute ist qualitativ, denn es ist Fürsichseyendes, Subject, Persönlichkeit — aber es ist die *vollendete* Qualität, *allen* Daseyns Fürsichseyendes, und darum heißt es nicht mehr nur Qualität, denn als nur diese wäre es Eins, sondern *Geist*.

x Diese [illegible], sind aber einander vollkommen gleichgültig.

Aus diesem einfachen Grunde muß die Logik mit der Qualität anfangen, denn die Qualität ist der Quell des Absoluten in ihm selber. Die Logik ist die Vollendung des Seyns zur Idee. Die Idee ist der Geist des Geistes; der Geist aber ist absolut qualitativ; so ist die Logik nur die Vollendung des Seyns als Qualität zur Qualität als Idee. Die Idee ist das absolute Bestimmen. Absolut bestimmen, das heißt: qualitativ bestimmen. Das Ewige muß qualitativ seyn. Weil die Vollendung aus Allem der Geist ist, so muß die Qualität — seine Qualität, das geistige Seyn, das Seyn, welches das Werden ist — der Anfang seyn von Allem; — und dieses Werden ist das Fürsichseyn, das qualitativ=Unendliche. Was unendlich ist, das ist es sub specie der Qualität, als Qualität. Die Unendlichkeit, die Vollendung der Natur, ihre Qualität, das ist das Selbstbewußtseyn — denn das in Wahrheit ist sie. Wenn sie sich unendlich ausspricht, so sagt sie: Ich! Ihres Sinnes geoffenbartes Wort, das ist der Mensch.

Wie sie aus der Fülle ihrer Wirklichkeit, aus der ganzen Fülle des räumlichen und zeitlichen Daseyns der Idee, in dem Eins, in der Kraft ihres Begriffes zu dem Einen wissenden Gottesworte Ich gesammelt, sich ausspricht als des Schöpfers anderes Selbst — so verstummt das nur erst qualitativ Fürsichseyende in sich zum Eins, zum Atom.

Ich ist Ich nur als Fürsichseyendes, allerdings; als Fürsichseyendes zu seyn, darin besteht sein Wesen; aber dies sein einfaches Wesen ist darum noch nicht selber Ich, wirkliches Ich. Das nur qualitative Fürsichseyn ist nicht das Selbstbewußtseyn, weil sein anderes Selbst, sein Daseyn, noch nicht ist als Natur. Jene nur erst qualitative Substanz als ihr Subject ausgesprochen heißt Eins und nicht anders. Auch Ich ist Eins, aber es ist mehr als Eins, es ist die Natur als Eins: — das Einzelne.

Das Fürsichseyn ist das Selbstbestimmen. Das Daseyn bestimmt sich aus sich zum Etwas, aber nicht für sich — darum ist es als Etwas Insichseyn, bestimmte Bestimmtheit, passives Bestimmen. Etwas ist der Reflex des Daseyns, des noch passiven Seyns, in sich selber; der Reflex heißt: das als passives gesetzte Seyn; darum wird es in die Veränderung gerissen und ist in dieser außer sich selbst. Etwas bedeutet: das bestimmte Seyn als bestimmtes. Die Erinnerung dieses Insichseyns, daß es durch sich selber ist, ist das Fürsichseyn. Aber das Fürsichseyn ist Fürsichseyendes — so ist es das Selbstbestimmen als Selbstbestimmendes; und indem es dadurch, daß sein andres Selbst nicht mehr ist für es, sein eignes Selbst für sich verliert, so ist es vielmehr nur Selbstbestimmtes, d. h. es ist wohl selbst, aber

ist

ist es nicht mehr für sich; es selber das Bestimmen ist Selbstbestimmtheit: Eins.

Wodurch also unterscheidet sich Eins vom Etwas? Das Etwas ist das Resultat des Selbstbestimmens als des passiven, d. h. des selbst noch unbestimmten — darum ist es die Selbstbestimmtheit als die endliche; das Eins ist das Resultat des Selbstbestimmens als des total bestimmten als des qualitativ erfüllten — darum ist es die Selbstbestimmtheit als die unendliche. Die Selbstbestimmtheit als die unendliche, das ist die Allbestimmtheit — und als diese wird das Eins sich erweisen.

Die Selbstbestimmung des nur qualitativen Seyns, seine Unendlichkeit, ist noch nicht die Freiheit; denn sie ist noch nicht als Quantität. Weil sie noch nicht ist als Quantität, darum kann sie noch zu derselben werden, und weil sie es noch kann, so muß sie es noch. Freiheit aber heißt: Überwinden der Quantität. Darum ist sie, bevor diese gewesen, nicht offenbar als sie selber, als Freiheit; denn noch nicht als Maaß ist sie offenbar. Freiheit ist Totalität; die Qualität allein ist noch nicht die Totalität; sie ist nur erst alles nur Qualitative und als dieses Alles heißt sie Eins.

Weil das nur qualitative Seyn noch nicht die Totalität ist, so ist es so beschaffen, daß es in seiner Unendlichkeit, als Fürsichseyn, selbst nicht für sich

ist, sondern als Fürsichseyendes, d. h. nicht mehr als sein Anderes für sich seyendes und somit reflexloses, nur ist. Die Bestimmungen des Seyns gehn nur über, denn sie bedeuten alle nur den Anfang der Idee: das was in ihr selber ist als ihre ewige Vergangenheit. —

Es hat mit dem Vergehn des Fürsichseyns in Eins genau die nämliche Bewandniß, wie mit dem Anfange der Logik. Wie das phänomenologische Wissen in seiner Erfüllung und das Ich in der Vollendung seines Willens als Wissen und als Ich aufhören und verstummen im Seyn, und wie dieses ihr Vergehen die eigne Offenbarung ist der Idee und des Geistes, die Offenbarung der ewigen Gegenwart, auf daß nur in dieser und als diese all' ihre Zukunft seye — so nimmt der Logos in sich selber diesen Verlauf, und nur weil Er ihn hat, haben ihn auch jene. Dieser Verlauf ist seine Zeit in seiner Ewigkeit — sein freies Geschick. Daß er als Fürsichseyn verstummt im Eins, das ist schon sein heimliches nur erst ihm vernehmbares Aussprechen seiner als des Maaßes — wie das Seyn in ihm schon Werden hieß und das Werden war jedes Ichs und allen Wissens. — Das Fürsichseyn, weil es als Fürsichseyendes dem ganzen Umfange seines Bestimmens nach, als Bestimmtheit ist, ist die Selbstbestimmung, die Beziehung, darin die Thätigkeit des Beziehens, des sich Unterschei-

dens vergangen ist. So ist es nicht Ich, — denn Ich ist nur als Verdoppelung, als ewiges Werden seiner selbst in sich — sondern Seyn; aber nicht das Seyn des Anfangs, nicht Seyn als nur Seyn, sondern Fürsichseyn als Seyn. Nur Seyn wäre nur Nichts, nur Werden. Fürsichseyn heißt: Vergangenseyn alles Andersseyns, in das Seyn, welches selbst ist als sein Anderes. Indem es so ist, ist es als Fürsichseyendes; und indem, wenn es so ist, das, wodurch es so ist, sein Anderes, nicht mehr ist in ihm als solches, ist es selbst nicht mehr in sich als es selbst — das heißt: es ist anders in sich denn als für sich — es ist anders in sich denn als all' sein Andersseyn: so ist es in sich als sein Eins-Seyn oder es ist Eins.

Eins. Viele Eins. Ein Eins.

1. Wenn nur Eins ist, so ist kein Anderes mehr, weder außerhalb noch innerhalb seiner. Um seiner Einzigkeit willen ist es unterschiedslos und unveränderlich.

Alles was wir bisher gehabt haben, hat sich aufgelöst in Eins. Alles das ist Eins. Jede frühere Bestimmung ist keine; dies „Alles" ist das Nichts einer jeden; und als dies Eine Nichts aller heißt es Eins.

So aber ist Eins nicht nur Eins — sondern indem es sich ausspricht als Eins, hat es sich auch

schon ausgesprochen als: Nichts Anderes. So nur ist es, das ist es. Ist es nicht als Nichts-Anderes, so ist es gar nicht. Etwas heißt: Anderes nicht; Eins: Nichts Anderes. Sein ganzes Seyn ist Negation; so weit es Eins ist, so weit ist es Nichts-Anderes, und nur insofern es dies ist, ist es jenes.

Nichts-Anderes ist nicht Nichts, denn es ist Eins; aber es ist auch nicht Eins als Eins, sondern Eins als: Nichts-Anderes; es ist also Eins als nicht Eins; das heißt: es ist Eins als sein eignes Nicht, als sein Anderes.

Insofern alles Andre im Eins verschwunden ist, ist Eins Nichts-Anderes — und insofern jenes in ihm verschwunden, und Es als das Verschwinden alles Andern ist, heißt es Eins. Und grade so ist es selbst verändert und verschwunden als Eins. Nichts-Anderes zu seyn als Es selbst, ist sein Selbstandersseyn. Es ist nicht nur in sich, sondern es ist unterschieden in sich, es ist Verdoppelung, Werden seiner selbst, es ist da: als Eins und als Nichts-Anderes.

Aber sein Daseyn ist in ihm, denn alles Daseyn hat sich als das eigne des Fürsichseyns offenbart, und das Eins ist das Fürsichseyende. Wenn es wieder da ist, wird es auch wieder für sich seyn. Mit dem Verschwinden des Daseyns, des Andern, verschwand das Fürsich — sein Erstehn im Eins wird

somit auch die Erinnerung seyn des Eins, daß es für sich ist. Dies aber hat sich erst zu manifestiren; vorläufig ist es noch nicht offenbar.

2. Nichts-Anderes ist der Reflex des Eins, sein anderes Selbst. Aber im Eins ist alles Andere aufgehoben, somit auch es selbst als sein Anderes. Nichts mehr kann im Eins Anderes heißen, auch nicht es selbst. Und das grade sagt ja auch das Wort: Nichts-Anderes aus. Aber zugleich sagt es dies mit der Reflexion auf das Vergangene, auf das Andere. Im Ausdruck: Nichts-Anderes ist das Andere selbst noch erhalten; und dieser Ausdruck selbst ist ja der andre Ausdruck des Eins. So aber wird Nichts-Anderes selbst sogleich im Eins verschwunden seyn, verschwunden zum Eins — zum Eins im Eins.

Anderes in sich haben, heißt: passiv seyn, bestimmt seyn. Das Eins ist Nichts-Anderes, heißt: es ist nichts in ihm als es selbst, es ist nur sein Selbst in sich als das nicht-Andere, es ist alles Andre als nicht mehr Anderes, es nur ist in sich — aber als es selbst. So ist es activ und sein alleiniges Selbstbestimmen, denn es ist das Eins seiner selbst, das Eins als Eins im Eins. Weil das Bestimmende, die Totalität selber, die Bestimmtheit ist, so ist die Bestimmtheit selber die Totalität, das Bestimmende. Was von dem ersten gegolten, das gilt

von dem zweiten, und darum sofort in's Endlose. So ist das Bestimmen des Eins endloses Bestimmen oder das Eins als Eins ist viele Eins.

Als viele Eins ist Nichts-Anderes, das Selbstanderssein des Eins, dem Begriffe des Eins gemäß realisirt: als Eins. Sein Anderes ist es selbst — aber zugleich ist es selbst nur als sein Anderes, als sein anderes Selbst. Es selber ist dies sich Verdoppelnde in Einem — aber zunächst als Endlosigkeit dieser Verdopplung und dieser Einheit, oder als Endlosigkeit seiner selbst.

Das Eins hat alle Bestimmtheit, d. h. Alles was bisher das Qualitative hieß, in sich. Es also ist alle Bestimmtheit als Es selbst — so muß es bestimmen; aber wenn es bestimmt, so kann es nur sich bestimmen. Bestimmen ist Verändern; das Eins kann sich nur zu sich verändern, denn es ist unveränderlich. Es ist unveränderlich bedeutet: es ruht in sich als seine eigne Bewegung, es ist der Quell seiner Bewegung. Das Eins ist nicht nur Eins, sondern es ist Eins im Eins; so ist es nicht nur bestimmt, sondern es bestimmt sich — zu sich; eben weil es alle Bestimmtheit ist, der Inbegriff aller qualitativen Bestimmtheit. Und weil es als die Allbestimmtheit sich bestimmt, so bestimmt es sich selbst als sich selbst in's Endlose.

Es bestimmt sich als sich selber in's Endlose,

weil es alle Bestimmtheit nur als Eine ist. Weil es immer nur Eins ist, und immer doch Eins, so ist es nicht nur Eins, und nicht nur Eins und Eins, sondern Eins in's Endlose. Eins ist die Totalität des qualitativen Seyns — so ist es unbegrenzt, die Grenze seiner selbst. Aber indem es das Endlose seiner selbst ist, ist es die endlose Grenze, d. h. die Grenze die außerhalb ihrer liegt, deren Insich das Außerhalb, die Grenze die keine, die nicht Grenze ist.

Indem also Eins sich von sich dem einfachen unterscheidet als endloses Eins, so ist in diesem Vonsich zunächst sein Insich verschwunden. Es ist nur außer sich, es ist von sich. Also ist es in seinem Daseyn nicht für sich.

3. Aber sein Daseyn ist selber nicht in sich. Die Vielen sind nicht als Viele; sie sind alle nur Eins. Scheinbar sich von sich treibend, treibt es sich nur in sich das Eins, und all' sein Außer-sich, sein Von-sich, ist nur sein einiges Insich, als sein offenbares Durch-sich-selber. Indem es sich bestimmt zum Vielen, so bleibt nichts zurück von ihm dem einfachen. Es bestimmt sich total, seine Bestimmtheit ist sein totales Seyn, denn sie ist Eins. So ist es als Einfaches nicht mehr, wenn es als Vieles ist. Aber Jedes der Vielen ist Eins; so sind alle verschwunden in Jedem; so ist Jedes alle; wenn aber Jedes alle

ist, so sind alle nur Eins — so ist nur Eins; aber nicht nur als Eins, sondern als das Eins aller, das heißt als: Ein Eins.

Als Ein Eins zu seyn ist die Wahrheit des Eins, nur so ist es, und so ist es für sich oder unendlich. So aber spricht es sich aus, indem es sich vernimmt als Nichts-Anderes. Dies Negative ist seine Kraft, sein Leben, sein Geist, der springende Punkt in ihm, seine Qualität. Als Eins ist es nur geworden — es ist wohl da, aber nicht für sich — so ist es nur erst in sich, einfach, verschlossen, unbegreiflich sich selber. Als Nichts-Anderes erklärt es sich als die Fülle seiner selbst und ist das Werden alles dessen, was zu ihm geworden, als sein Werden aus sich. Es ist für sich dies Alles als es selber, als Eins. Alles Qualitative zu seyn, das ist seine Qualität. Es ist dies Alles als Eins und Eins als dies Alles — in Einem. So ist es Ein Eins.

Anmerkung.

I.

Das Eins, weil es nur ist als Ein Eins, ist nicht das Eine der Eleaten. Was sie das Eine nennen, das Seyn, heißt ihnen grade: das Viele, die Bewegung ist nicht; nichts Anderes ist, das Andere

ist gar nicht. Eins dagegen bedeutet: Es ist Nichts Anderes, das Andere als Nichts ist selbst das Eins. Eins ist nicht das Seyn, sondern das Fürsichseyende. Darum ist es wohl unveränderlich, aber seine Unveränderlichkeit ist nicht die gemeinte des Eleatischen Einen, sondern die wahrhafte, in der es das Werden, die bewegte Fülle seiner selbst, der Quell seiner eignen Vielheit ist. Seyn ist Nichts; Eins ist Nichts-Anderes. Nichts ist das Seyn des Seyns, das Werden — Nichts-Anderes ist das Eins des Eins, sein endloses Einsseyn als Eines, als All-Eins-Seyn, als Ein Eins. Nur wenn Seyn Werden ist, ist es Fürsichseyn, und nur wenn es Fürsichseyn ist, ist es Eins und Ein Eins.

Weil nichts Anderes ist als Eins, so ist Eins theillos — und darum heißt es Atom. Aber nur insofern ist, wenn Eins ist, kein Anderes mehr, weil es im Eins ist als Eins. Also ist das Eins Atom nur, weil es das Viele seiner selbst, weil sein Insich sein Außersich, weil es totales Bestimmen, seine Totalität die Bestimmtheit und seine Bestimmtheit die Totalität ist.

Darum haben die Entdecker dieses Gedankens das Eins sogleich als die Atome, und darum nicht nur als die Atome, sondern als die Atome und das Leere — die Negativität des Eins, die ich Nichts-Anderes nenne — ausgesprochen, denn die Atome

bedeutet nur: jenes Nichts-Anderes als realisirtes, oder in der Sprache Leucipps: das Leere, als erfülltes. Jedoch haben sie noch nicht die Einsicht in die Genesis des Eins und somit auch noch nicht den Begriff desselben, den Begriff des Einen Eins gehabt. Weil ihnen das Eins in seinem Ursprunge, das Eins als der springende Punkt seiner selbst nicht offenbar gewesen, so wissen sie das Leere, obwol sie die Bewegung in dasselbe setzen, doch nicht als das Princip, als den Ursprung der Vielen, zu verwirklichen; und darum auch fassen sie die Negativität des Eins in der selbst noch sinnlichen Form des Leeren. So ist das Eins nur erst da für sie; und so ist es als Vieles. Daß es nur ist als sein Vieles, das ist ihre Voraussetzung. Vom Vielen gehn sie aus, denn als Vieles wird das Eins gefunden — weil es in Wahrheit nur kraft des Vielen sich selbst erfindet als sein Fürsichseyn, als Ein Eins — aber vom vielen Eins, das heißt: von den Vielen mit der Bestimmung, daß jedes derselben die Totalität ist. — Als Eins, wie wir gesehn haben, verschwindet das Fürsichseyn in Seyn. Seyn ist Daseyn; aber noch nicht sein Daseyn, Daseyn für es; erst als Fürsichseyn ist es das. Nur die Totalität ist, und sie ist nur als ihr eignes Werden, als Fürsichseyn. Eins ist wohl die Totalität, aber als einfaches Eins ist es diese in Form des Resultats, der Unmittelbarkeit, des

Seyns. Als Totalität wird es zum Daseyn — aber aus dem Seyn zum Daseyn geworden, ist es noch nicht die Totalität für sich, die in sich erinnerte; sondern vielmehr die in ihr Etwas und ihr Anderes entäußerte, die um ihres zwiefachen nur erst entzweiten Seyns willen selbst noch seyende, als Zwiespalt und Widerspruch erscheinende Totalität. In dieser Form findet sich der Gedanke des Eins bei den alten Atomistikern — weil er unmittelbar in ihrem Denken, weil er der Umfang ihres Denkens ist, weil sie aus diesem Einen Gedanken philosophiren, und nicht aus dem Inbegriff der Idee. Wie sie ihn einerseits nicht als das Product seines Prozesses, des Prozesses der Qualität, begreifen, so erkennen sie andrerseits nicht sein Verhältniß zum Organismus der Idee, seine Währung im Absoluten. Diese Erkenntniß hebt an mit dem Wissen, daß Eins nur ist als Ein Eins, d. h. mit seiner Idealität. Erst als diese ist Eins in seinem Begriffe. Um diese Klarheit des Eins, die den Maaßstab desselben ausmacht, zu wissen, ist den ersten Entdeckern dieses Gedankens nicht beschieden gewesen. Weder, woher er kommt, noch, wohin er geht, haben sie anzugeben vermocht.

So erscheint in ihrer Darstellung das Eins nur in seiner Realität, als das daseyende Viele, d. h. in Wahrheit, nicht als Eins; denn Eins heißt: Ein Eins. Jedes der Vielen soll in spröder Unauf=

löslichkeit nur für sich seyn ohne die anderen und außer denselben. Sich nur ausschließend zu verhalten, gar nicht zu seyn für einander, das soll ihr Wesen, Andersseyn soll durchaus in keiner Weise seyn. Sie sind wohl äußerlich vorhanden gegen einander als Etwas und Anderes; aber als Etwas und Anderes ohne den Begriff der Grenze, d. h. als völlig gleichgültige, also nicht als andere — ihre Grenze, das Leere, soll sie nur abscheiden von einander — also ist jedes nur für sich als Etwas; aber eben darum in der That auch nicht einmal als Etwas, denn Etwas ist nur in Beziehung auf das Andre, ist nur in der Grenze und nicht außerhalb derselben Etwas.

Darum werden sie, solchergestalt fixirt, zu seyenden; denn ein Daseyn ohne Andersseyn ist weder Daseyn noch Fürsichseyn, sondern nur Seyn; und so wird das Leere, ihr eigentliches Werden, zum seyenden Nichts — die Grenze als Quell der Bewegung zum Zerrbild eines sinnlichen Vacuums, in welchem der Zufall die Atome zusammen bringen soll, nicht für einander, sondern ihnen selbst äußerlich, ihnen die die Principien sind und sich als schlechthin einfache wieder lösen von dieser ihnen gleichgültigen Verbindung, in welche sie dennoch gerathen.

Weil jedes als Eins die Totalität ist, soll es nur es selber, zugleich aber sollen endlos viele

Eins seyn. Einerseits soll die Einheit, die Einheit der Eins, nur zufällig, nur unwesentlich — andrerseits soll sie, als Einheit des Eins an ihm selber, das Wesentliche und Absolute, Eins soll nur Eins seyn und nicht Vieles — und doch ist grade das Viele, die Atome, das Princip. Für Eins soll das Eins-Seyn und nicht die Vielheit, und für die Vielen die Vielheit und nicht das Eins-Seyn das Wahrhafte seyn. Dennoch aber sollen beide seyn, das Eins sowol als die Vielen. Welches ist nun das Absolute?

Dieser Widerspruch, unaufgelöst, wie ihn Leucipp und Democrit und Epicur gelassen, hat wesentlich mit beigetragen zu der ironischen Verkehrung, die das unsinnliche Eins, schon bei den Alten selber, im vollsten Maaße aber bei den neueren Atomistikern zu erfahren gehabt; — bei den neueren, welche die Atome zu kleinen Körpern stempelnd, sich rühmen können, an dieser Kategorie die Fähigkeit, den Gedanken in's Gedankenlose zu verkehren, zur Genüge bewiesen zu haben. — Den weitverbreiteten Credit, den das atomistische Princip sich gewonnen, verdankt es hauptsächlich der Bequemlichkeit, mit der es sich mißbrauchen läßt. Aus dem Begriffe des qualitativ-Unendlichen entspringend als ein Räthselwort, dessen totale Auflösung erst das Maaß und auch das Maaß erst als die Reflexion ist — als das Räthselwort desjenigen,

welches das Wesen des Seyns heißt — ist seine Geistigkeit so abstracter Art, daß durch eine Berührung der Extreme der gemeine Verstand das ihm am fernsten Liegende wunderlicherweise für sein Nächstes angesehn und grade an der unsinnlichen Selbstständigkeit des Eins ein metaphysisches Princip — denn einer Metaphysik nach seinem Geschmacke mag auch er nicht entbehren — für seine Lieblingsvorstellung zu finden gemeint, für die begrifflose Zusammensetzung des Sinnlichen.

II.

Was die Ausdrücke Repulsion und Attraction betrifft, welche Hegel für die Entwicklung des Eins zu vielen und der vielen zum Einen Eins gebraucht, welche er aber zugleich selbst schon für bildliche Ausdrücke erklärt, so hat mir, aus eben diesem Grunde, zweckmäßig geschienen, dieselben lieber gänzlich fallen zu lassen. Es sind Formen, die der Körperwelt angehören; und ihr materielles Gepräge ist deshalb eher geeignet, das Gedankenverhältniß, darum es hier sich handelt, sinnlich zu verdunkeln, als es aufzuhellen durch den Geist des Wortes.

Die Repulsion als das „Ausschließen der Eins" — das was ich das Von sich: das Außer sich: das Selbstandersseyn derselben genannt habe —

hat Hegel sehr weitläuftig behandelt. Dieser Punkt ist zu wichtig, als daß es sich nicht der Mühe verlohnen sollte, ihn noch einmal in's Auge zu fassen.

Wènn wir uns fragen: was ist es, weshalb die Eins ausschließende sind? so müssen wir antworten: ihre Unmittelbarkeit. Ihre Unmittelbarkeit ist ihr Ausschließen selber; ihr Ausschließen ist nur der Ausdruck für ihre Unmittelbarkeit. — Aber zugleich, wenn auch das Eins Unmittelbares, Seyendes ist, so ist es dies doch immer als Resultat des Fürsichseyns. Es ist alles das, was Seyn geheißen — das Seyn als Werden als Daseyn als Fürsichseyn — als Eins; und zwar zunächst nicht als entwickeltes, als Einheit dieses Inhaltes, als das Eine desselben, sondern als seine einfache Einheit, als Eins. Insofern es nun ist als Eins, als nur Eins, so kann von einem Ausschließen keine Rede seyn, denn in diesem Falle ist es in Weise der Einzigkeit und hat kein Anderes, weder in sich noch außer sich.

Insofern es aber, seiner Wahrheit gemäß, ist als viele Eins, so sind — denn daß die vielen Eins seine Wahrheit sind, heißt nur: Es ist Ein Eins — so sind die vielen Eins keine seyende Realität, sondern eine in der Idealität eingeschlossene, eine ideelle, eine ursprüngliche, d. h. eine in dem Begriffe des Eins selbst schon aufgelöste Realität — eine werdende. Noch ehe sie dazu kommen könnten, daß

sie nur seyende und somit nur daseyende wären, ist dieses Seyn und dieses Daseyn schon negirt.

Und warum? Weil die vielen ein Unterschied sind des Eins, welcher total ist, ein Andersseyn, welches Unveränderlichkeit bleibt. Darum bleiben die vielen Eins, so wie sie überhaupt nur sind als getrennte, dennoch untrennbar in ihrer Idealität, und sind nur als diese Idealität — d. h. weder daseyende sind sie noch Ein Seyn, sondern Eines als Ein Werden, oder sie sind fürsichseyende.

Als die vielen ist Eins reell und hat ein Daseyn; aber nicht ein Daseyn, das noch ein abstractes wäre, nicht eine Realität, die da erst negirt werden müßte oder die innerhalb des Eins im Sinne der Äußerlichkeit also in Weise einer Vermittlung noch negirt werden könnte, sondern ein Daseyn, welches fürsichseyendes, und eine Realität, welche unmittelbar negirt, welche die Affirmation ihrer selbst ist. Somit ist ein Ausschließen vorhanden im Eins, aber ein solches das absolut innerhalb des Einschließens bleibt; und dies Einschließen ist der Begriff des Eins, das Eins als Resultat des Fürsichseyns. Wir sagen deshalb nicht nur: Eins, sondern: viele Eins; und nicht nur: viele, sondern: viele Eins. Soviel sagt das Eins von sich selber aus, und nicht mehr und nicht weniger.

Wer sich verleiten ließe, gegen die nur momen-

tane

tane Bedeutung des Ausschließens, gegen die nur ideelle Realität der vielen Eins etwa folgenden Einwurf zu machen: „Wenn das Eins selber sich nicht wirklich ausschlösse als viele Eins und die vielen somit sich unter einander nicht wirklich ausschlössen, so wären sie ja in der That nicht als die vielen, und das Eins wäre aus diesem Grunde gar nicht als Ein Eins, sondern es wäre nur das in sich unterschiedslose und unbewegliche Eins, und die logische Entwicklung hätte ihr Ende;" — wer so räsonniren wollte, der würde mit seinen Gedanken in der Materie seyn, aber nicht im Eins. Wohl ist das Eins unterschieden und bestimmt, und zwar so sehr, daß sein ganzes Seyn nichts ist als Unterschied und Bestimmtheit — aber total unterschieden, total bestimmt ist es. Es selbst ganz und gar ist seine Bestimmtheit, sein Unterschied. Und eben dieser Unterschied heißt: viele Eins. Denn nur als viele Eins — das heißt grade nicht als wirkliches (und als wirkliches bedeutet hier als abstractes, als einseitig fixirtes) Ausschließen, nicht als solches, nicht als viele Andre — ist Eins Ein Eins. Nur als viele Eins ist es Ein Eins, und darum Ein Eins nur als viele Eins. — Nicht als das abstract-Viele ist die Qualität Quantität, sondern als die vielen Eins, d. h. als Ein Eins; nicht als die abstracte Realität, sondern als die Idealität, als die Totalität ihres Unterschieds,

ihrer Bestimmtheit, — und nur diese Idealität ist es, die den Sinn ausmacht der Continuität und der Discretion.

Daß ein solches abstractes Ausschließen — das, wie Hegel es nennt, gegen- oder allseitige Ausschließen der Eins als äußerlich vorhandener — in unsrer Entwicklung auch nicht als Moment vorkommen könne, dafür ist durch die Prämissen des Eins, durch den Prozeß gesorgt, als dessen Product es erscheint. Dies Ausschließen ist nichts, als das Unvermögen, das immanente zu begreifen — eine Betrachtung desselben mit den Augen des Leibes. Sie gehört dem philosophisch noch unentwickelten und naiven Standpunkt der alten Atomistiker an, welche von den vielen Eins, wie erwähnt, ausgehend, das Eins in Wahrheit nicht nach seinem Begriffe, sondern nach der Vorstellung fassen, d. h. als viele Existirende, die aber vielmehr nicht Existirende sind, denn diese sind nur für einander, sondern Atome seyn sollen — und die doch wiederum als Atome der Vorstellung, d. h. als solche, denen der Geist ihrer Idealität fehlt, streng genommen weder Eins sind, noch Andre, noch Etwas; Atome, deren Begriff, da er als solcher an ihnen noch nicht erkannt ist, als der ihnen äußerliche und gleichgültige Zufall sie verbindet und im Leeren — das als ihr Nichts erscheint, das aber vielmehr die Geburtsstätte ist für ihren Be-

griff, das Leere für seine Erfüllung — mit ihnen, unwesentlich genug, sein Wesen treibt.

Noch einen zweiten Punkt, obwol er durch die Entwicklung selbst bereits erledigt ist, will ich zu möglicher Verhütung eines Mißverständnisses hier berühren. Wenn Hegel sagt: indem in der Unmittelbarkeit des Fürsichseyns, nach welcher es Fürsichseyendes ist, seine innere Bedeutung verschwinde, sey es Eins — so ist dies nicht so zu verstehen, als ob im Fürsichseyn als Eins wirklich verschwände, was schon offenbar ist in ihm als Fürsichseyn, — denn wie wäre das möglich im Logos? — sondern nur deshalb wird das Fürsichseyn zum Eins, weil es nur erst das qualitativ-Unendliche ist. Darum hab' ich gesagt: das nur erst qualitative Fürsichseyn verstummt in sich zum Eins, zum Atom; aber soviel es ist als jenes, soviel zum mindesten bleibt es als Eins — denn Eins ist nur als sein Selbstandersseyn, als die vielen und als die Idealität der vielen, und so ist es selbst unendlich und für sich. Es ist zum mindesten soviel als das Fürsichseyn — denn Es ist ja das Fürsichseyn — aber nicht nur als Fürsichseyn, als qualitatives, sondern als dieses Fürsichseyn in seiner totalen Manifestation, das qualitative Fürsichseyn — als Eins. Also ist es schon mehr —; grade als Eins, denn das heißt als Ein Eins, ist das qualitative Fürsichseyn Quantität, und erst kraft

dieser als des Maaßes offenbart sich das Seyn in der Wahrheit, die wir das Wesen nennen.

Auflösung der Qualität.

Daß alle Formen, die wir bisher betrachtet, Formen der Qualität gewesen, dies erhellt aus dem Begriffe des Eins, darin sie alle sich aufgelöst haben. Die Qualität erwies sich als das Seyn das ganz Bestimmtheit oder als die Bestimmtheit die ganz Seyn ist — und diese Untrennbarkeit des Seyns und der Bestimmtheit ist das Eins; jedoch nicht mehr als Untrennbarkeit des Seyns und des Nichts, des Entstehens und des Vergehens, der Realität und der Negation, des Etwas und des Anderen, des Endlichen und des Unendlichen, des Daseyns und des Fürsichseyns; sondern als die absolute, totale, jedem Schein einer Trennung entnommene und in der Einheit des Wortes ohne weitere Vermittlung an und für sich klare, als die Untrennbarkeit des Eins und des Eins, als diejenige, welche Ein Eins heißt. So ist der Begriff der Qualität, der Begriff des Seyns als Qualität im Eins verwirklicht und erfüllt, denn er ist ganz darin ausgesprochen; es ist die jenem Inhalt völlig adäquate Form.

Das Seyn ist nur als Werden, das Werden nur als Qualität, die Qualität nur als Fürsichseyn, und das Fürsichseyn nur als Eins. Die Qualität

ist — denn mit dem Seyn haben wir angefangen — und sie wird zum Eins; ihr Werden aber ist Fürsichseyn; somit ist sie als Eins für sich.

Weil also das bis hieher Abgehandelte sich als die Lehre vom Eins erweist, darum heißt es die Lehre von der Qualität. Der anfängliche Begriff der Qualität, der, obwol er das Seyn von sich selber, das sich selbst bestimmende Seyn, das Werden ist, in seinem Beginne unentwickelt, als geworden, als das Daseyn erschien — nur dieser ist es, der jetzt, reproduzirt oder in der Fülle seines Geistes erklärt, Eins heißt.

Nach Hegel würde sich die Auflösung der Qualität so ergeben:

Das Seyn als Qualität heißt Eins. Das Eins hat sich als Ein Eins so bestimmt, daß seine Bestimmtheit eine solche ist, die eine gleichgültige, die keine ist. Also hat sich die Qualität so bestimmt, daß ihre Bestimmtheit eine gleichgültige ist. Aber dem Seyn als Qualität ist die Bestimmtheit absolut eigen und grade nicht gleichgültig. Nur was es gilt als Bestimmtheit, das gilt es als Seyn. Somit ist die Qualität selber zum Gegentheil ihrer selbst geworden, oder sie hat sich aufgehoben — in die Quantität.

Der von mir versuchten Entwicklung der Qua-

lität, oder des Seyns zum Eins, gemäß, faß' ich diese Auflösung in folgender Weise:

Wenn das Seyn in seinem totalen Umfange als Seyn die Bestimmtheit, und die Bestimmtheit in ihrem momentanen Daseyn als Bestimmtheit das Seyn ist, so ist die Bestimmtheit eine solche, die nicht mehr ist als Bestimmtheit. Bestimmtheit ist sie nur, insofern sie als Andersseyn oder als Selbstandersseyn ist im Seyn. Nicht mehr so seyend in ihm, ist sie, als Bestimmtheit, aufgelöst.

Das Seyn aber ist eins mit der Bestimmtheit — eben als Eins. Wenn nun die Bestimmtheit aufgelöst ist, ist auch das Seyn aufgelöst? Allerdings; jedoch nur das bestimmte Seyn, nur das Seyn als die Bestimmtheit. Das Seyn als die Bestimmtheit ist die Qualität. So ist das Seyn als die Qualität, das qualitative Seyn aufgelöst.

Eins ist das Seyn als die Bestimmtheit — aber die Bestimmtheit als Resultat der Selbstbestimmung oder als Allbestimmtheit. Als Allbestimmtheit realisirt ist es Ein Eins. Was also der Sinn des Einen Eins ist — und der Sinn desselben ist dieser:

Die Bestimmtheit des Eins ist nur als eine werdende, und es selbst somit ist

nur als das endlose Werden seiner selbst —

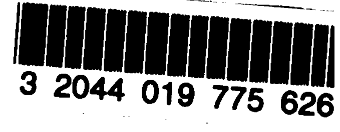
das muß auch der Sinn der Allbestimmtheit seyn.

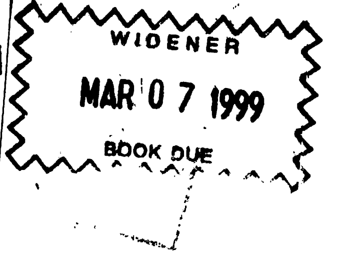
Diesen ihren Sinn offenbarend — und das nur heißt sich auflösend — offenbart sich die Allbestimmtheit als: die *Bestimmbarkeit*.

Das *Seyn* als die *Bestimmbarkeit* ist das *Seyn als Quantität*. — Als viele Eins wird die Qualität zur Quantität, und als Ein Eins ist sie offenbar, *ist* sie *da* als solche.

pag. 186. ist Z. 16. und 17. statt: so wie — zu lesen: indem.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.


3 2044 019 775 626


WIDENER
MAR 07 1999
BOOK DUE